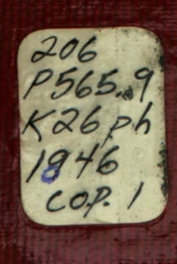

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 58VZ K


206
P565.9
K26ph
1846
cop. 1

Philo's Lehre

von den göttlichen Mittelwesen.

Zugleich

eine kurze Darstellung

der

Grundzüge des philonischen Systems

von

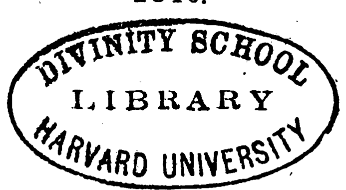
Friedrich Keferstein.

Rector der höheren Bürgerschule und Prediger zu Crossen a. O.

Leipzig,

Verlag von Wilhelm Jurany.

1846.



Vorwort.

Indem ich vorliegendes Schriftchen dem Publicum übergebe, sei mir vergönnt, Folgendes darüber zu bemerken.

Philo's Schriften gehören zu den wichtigsten Denkmalen, die wir über die Bildung, wie sie zur Zeit Christi unter den Juden in Alexandrien herrschend war, besitzen. Bei dem nahen Zusammenhange, in dem das alexandrinische zu dem palästinensischen Judenthume steht, ist es daher natürlich, daß sich Jeder, der sich über das Verhältniß klar werden will, welches der Lehrgehalt des N. T. zu seiner nächsten Umgebung, in der er erwachsen ist, einnimmt, zu Philo wenden muß. Daher fehlt es auch nicht an Schriften, welche die philonische Lehre mit Rücksicht hierauf darstellen. Indeß ist es ausgemacht, daß nicht alle Dogmen, die bei Philo vorkommen, für das N. T. von gleicher Wichtigkeit sind. Die Werke von Dähne und Gfrörer dagegen — denn Kirsch darf wohl kaum erwähnt werden — machen hierin keinen bemerkbaren Unterschied, sondern legen Alles mit gleicher

Ausführlichkeit dar, was sich bei ihrem Autor findet. Die vortreffliche Arbeit von Großmann aber gibt neben einer Nachweisung der von Philo benutzten Quellen im zweiten Theile, in der ersten Abtheilung nur einen gedrängten Ueberblick des philonischen Systems, ohne in das Einzelne weiter einzugehen und eine Anschauung von seiner Manier zu gewähren. Derjenige Punct aber, dem sich das Interesse in Beziehung auf das N. T. am meisten zuwendet, ist unstreitig Philo's Lehre vom Logos und den göttlichen Mittelwesen überhaupt, da uns hierauf das Evangelium des Johannes unmittelbar hinweist. Daher dürfte eine abgesonderte Darstellung dieses Lehrstücks, wie es Philo in seinen Schriften gibt, nicht ganz unwillkommen sein. Zugleich gewährt die Auswahl gerade dieses Theiles der philonischen Philosophie den Vortheil, daß wir dadurch in den Mittelpunct seines Systems eingeführt werden und von da aus das Ganze überblicken können. Denn da die göttlichen Mittelwesen zwischen Gott und der Welt stehen, so können wir von ihnen sowohl aufwärts steigen, wo wir zu Philo's Idee von Gott gelangen, als auch abwärts schreiten, was uns zur Lehre von dem Menschen und der Welt führt. Dies Dreies aber ist der Gegenstand wie aller, so auch der philonischen Speculation. Daher kommt es zugleich, daß sich nebenbei Alles, was sich sonst Wesentliches bei Philo findet, wie von selbst in eine solche Darstellung einwebt, da alles Uebrige mit der Lehre von den göttlichen Mittelwesen in Zusammenhange steht. Ich habe daher auch nicht von der Hand gewiesen, was sich von selber darbot, und es hat somit diese Darstellung einer Einzelheit zugleich zu einem kurzen Abrisse des ganzen philonischen Systems werden müssen, dergestalt, daß sich an die eine behandelte Lehre alle wesentlichen Dogmen, wie von der Schriftausle-

gung, der Inspiration, der Natur des Menschen in der Kürze aufschließen und sich von dem Mittelpuncte aus übersehen lassen. Da jedoch manche Hauptpuncte, wie die messianischen Hoffnungen unsers Autors in der Behandlung zu kurz gekommen sein würden, wenn blos das gegeben worden wäre, was sich in den angezogenen dem Hauptzwecke unmittelbar dienenden Stellen findet, so glaubte ich diese in Anmerkungen etwas weiter ausführen zu dürfen, ohne der eigentlichen Absicht, die göttlichen Mittelwesen zu behandeln, Eintrag zu thun. Ist übrigens in dem Schriftchen selbst auch nicht ausdrücklich auf den Zusammenhang der übrigen Dogmen Philo's mit seiner Lehre von den göttlichen Mittelwesen aufmerksam gemacht worden, so ist die Darstellung doch so gehalten, daß er von selbst hervortritt. Zugleich glaube ich, eben in dieser Concentrirung des Systems einiges Verdienst erworben zu haben, da bis jetzt wenigstens noch nicht hinreichend hervorgehoben ist, daß Philo's ganze Philosophie in seiner Ansicht von den göttlichen Mittelwesen ihren Mittelpunct findet, wenngleich die Spitze davon seine Gottesidee ist.

Was das Resultat betrifft, so habe ich mich zwar absichtlich des Urtheils über das Verhältniß zwischen Philo und dem N. T. enthalten, da sonst der Plan anders anzulegen gewesen wäre, und die Vergleichung mit dem Evangelium, wie sie jeder Leser ohnehin anstellen wird, von selbst im Ganzen ein sicheres Urtheil gewinnen läßt; doch fühle ich mich gedrungen, es hier auszusprechen, daß ich die Hoffnung hege, man werde bei immer größerer Bekanntschaft mit dem Judenthume zu Christi Zeit auch immer fester in der Ueberzeugung werden, daß das Christenthum keineswegs aus solchen Elementen hervorgewachsen und daß es, um nicht anders zu sagen, einer der ärgsten Mißgriffe ist, wenn

man meint, die philonische Philosophie sei die Wurzel, aus der eine paulinische oder Johanneische Theologie hervorgegangen. Philo ist durch und durch Naturalist im eigentlichen Sinne des Wortes, dem der Logos und sogar der heilige Geist auf das Bestimmteste für eine Naturkraft gilt, die ebenso das All durchdringt, wie sie sich in den Geist des Philosophen oder des Gott schauenden μυστής ergießt; bei Paulus und Johannes ist der Logos und der Geist durch und durch sittlicher, heiliger Natur, die Menschheit heiligend und zu Gott führend nicht durch Speculation oder Contemplation, sondern durch den Glauben. Philo hat zum Gott ein seliges Jenseits, ein erhabenes ὄν, das Evangelium führt uns zu einem Vater, der sich in Christo aus Liebe offenbart u. s. w. Man wird nirgends Trauben lesen von den Dornen, oder Feigen von den Disteln; auch bei Philo — unbeschadet der Anerkennung seiner strebsamen Natur und seiner Verdienste — werden daher aus dem vielen Unkraute, das sich bei ihm neben den guten Pflanzen findet, nicht Trauben und Feigen hervorgewachsen sein.

Ebenso bestimmt muß aber auf dem historischen Standpuncte auch der Irrthum zurückgewiesen werden, wonach aller und jeder Zusammenhang des neutestamentlichen Lehrtypus der damaligen Zeitbildung geleugnet wird, es sei denn, daß man den Gegensatz einen Zusammenhang nennen wolle. Es zeigen sich vielmehr allerdings viele Spuren bei Philo, die auf das Christenthum hindeuten, wie eben die Lehre vom Logos, sofern er von der sittlichen Seite aufgefaßt wird und so Manches aus der Sittenlehre, nur daß diese Anklänge so gering sind, daß sie nicht viel in Betracht kommen können, sobald wir das Evangelium als eine Kraft Gottes auffassen, die da selig macht Alle die daran glauben.

Da das Schriftchen für solche bestimmt ist, die Philo's Schriften selbst nicht studiren, aber sich doch mit seiner Lehre von den göttchen Mittelwesen und seiner ganzen Manier auf eine leichte Weise vertrauter machen möchten, so sind die angezogenen Stellen meistens in der Uebersetzung gegeben, wobei nach der Frankfurter Ausgabe citirt ist.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Nothwendigkeit der göttlichen Mittelwesen.

1. Es lassen sich bei Philo mit ziemlicher Deutlichkeit vier Gründe unterscheiden, welche ihm die Annahme göttlicher Mittelwesen nöthig machten. Der erste ist weniger aus der Tiefe seiner Speculation geflossen, und betrifft nicht sowohl die Annahme von Wesen, denen es speciell obliegt, zwischen Gott und der Welt zu vermitteln, als vielmehr die Existenz vernünftiger Naturen, neben dem Menschen, überhaupt. Eine Hauptstelle dafür ist de somniis I, 585, E. Philo erklärt hier die Himmelsleiter in Jacobs Traume Gen. 28. von der Luft, und sagt: „Leiter wird hier symbolisch die Luft genannt, deren Basis die Erde, deren Spitze aber der Himmel ist. Denn von der Mondessphäre, welche nach den Astronomen von den Himmelskreisen der letzte, von uns aus gerechnet aber der erste ist, bis ans Ende der Erde erstreckt sich die Luft überall hin. Diese aber ist der Wohnort unkörperlicher Seelen, da es dem Schöpfer gefiel, alle Theile der Welt mit lebendigen Wesen anzufüllen. Deshalb hat er das Festland mit Landbewohnern besetzt, das Meer und die Flüsse mit Wasserthieren, den Himmel aber mit den Sternen, denn jeder von diesen soll nicht allein ein lebendiges Wesen, sondern auch durch und durch die reinste Vernunft sein; daher finden sich auch in dem übrigen Theile des Alls, in der Luft, lebendige Wesen." Es ist also Gottes reiche Schöpferkraft, die, da sie alle Theile der Welt mit den für sie angemessenen Geschöpfen erfüllte, auch die Luft mit Wesen versah, denen Philo eine höhere Natur als dem Menschen, und, wie wir weiter unten sehen werden, zugleich die Vermittelung zwischen Gott und dem Geschaffenen beilegt. In Betreff des hier erwähnten Wohnortes derselben ist zu bemerken, daß nach Philo der Himmel in acht Kreise eingetheilt ist, von denen die Mondsphäre den letzten ausmacht; zwischen dem Monde und der Erde wohnen die Wesen, von welchen hier die Rede ist. Die Sterne sind ihm

nach dem Vorgange mehrerer griechischen Philosophen, besonders des Anaximander, belebte, vernünftige und unbefleckte Naturen. — Da die übrigen Stellen, welche denselben Gedanken über die Existenz der göttlichen Mittelwesen aussprechen, unten, in der Lehre von den Engeln, im Zusammenhange vorkommen werden, so übergehen wir sie hier.

2. Der zweite Grund besteht im Allgemeinen in dem unendlichen Abstande zwischen Gott und der Welt, vermöge dessen sich eine unmittelbare Berührung der Welt für Gott nicht schicken will. — Philo ist voll von der Erhabenheit und überschwenglichen Majestät Gottes, und spricht sich darüber aus besonders, wenn er auf die Unbegreiflichkeit und Unnennbarkeit desselben zu reden kommt. So de Decal. 749, D. Im Decalog ist außer andern Gründen auch darum die Einheitsform gebraucht, damit die Tyrannen Demuth lernen, wenn sie sehen, daß Gott sich auch des Geringsten freundlich annimmt und zu ihm redet; sie sollen alsdann denken: „Wenn der Ungezeugte und Unvergängliche und Ewige und nichts Bedürfende und Schöpfer des Alls und Wohlthäter und König der Könige und Gott der Götter auch nicht den Geringsten übersah .... wie darf ich Sterblicher mich dann in Stolz und Hochmuth gegen meines Gleichen vermessen"? — Von den vielen Stellen, die von Gottes Unnennbarkeit handeln, und wo sich Ph. zugleich über dessen Erhabenheit ausläßt, nur eine. De legat. ad Caj.*) 992 D. fordert er seine Volksgenossen zur Wachsamkeit gegen Cajus Caligula auf, und tröstet sie zugleich damit, daß Gott sein Volk Israel**) d. i. das Gott schauende Volk nicht verlassen werde; zu diesem aber zu gehören, sei der köstlichste Schatz: „denn wenn der An-

---

*) Diese Schrift trägt ihren Namen von dem Umstande, daß sie die Geschichte einer Gesandtschaft erzählt, welche die Juden an den Cajus Caligula schickten, um Milderung der Grausamkeiten zu erlangen, welche sich die Alexandriner unter Mitwirkung eines beim Kaiser viel geltenden ruchlosen Sklaven Helikon gegen sie erlaubt hatten. Die Juden nehmlich hatten dem Caligula die göttliche Ehre verweigert, die er verlangte; diese Gelegenheit benutzten die dem Kaiser schmeichelnden und auf die Juden erbitterten Alexandriner, um ihre Wuth an ihnen auszulassen, indem sie dieselben nicht allein auf's Grausamste mißhandelten und beraubten, sondern auch in den Bethäusern (προσευχή) kleine Statuen des Kaisers und in einem sogar ein ehernes Standbild desselben aufstellten, was für die Juden die größte Schmach und für den Caligula zugleich die größte Ehre war. Dieser Gesandtschaft, welche indeß erfolglos war, stand Ph. selbst vor.

**) Israel übersetzt Ph., wenn er es nicht in der gewöhnlichen historischen Bedeutung vom jüdischen Volke versteht, durch ὁρῶν θεόν und leitet es also ab von רָאָה und אֵל; er hält sich dabei an Gen. 32, 28 und faßt den Namen entwe-

blick von åltern Personen Schamhaftigkeit, Anstand und das Streben nach Sittsamkeit rege macht, welche Stütze der Tugend und Rechtlichkeit werden wir alsdann bei denjenigen finden, die alles Gewordene übersehend, das Ungezeugte und Göttliche zu schauen gelernt haben, das erste Gut, das Schöne, das Glückliche, das Selige, wenn ich die Wahrheit sagen soll, was besser ist als das Gute, schöner als das Schöne, seliger als das Selige, glücklicher als das Glück selbst, und wenn es noch irgend etwas Vollkommneres als dieses gibt, denn das Wort vermag nicht, sich zu dem absolut Unberührbaren und Unerreichbaren zu erheben, sondern es gleitet aus und fällt zurück, da sich eigentliche Namen (*κύρια ὀνόματα*) zur Bezeichnung des Seienden nicht anwenden lassen."

Im Gegensatze gegen die überschwengliche Hoheit Gottes steht dann die Mangelhaftigkeit des Geschaffenen. Es läßt sich aber dieses Alles nicht unpassend dem Begriffe des Menschen unterordnen, da sich die Welt als großer Mensch und der Mensch als kleine Welt auffassen läßt; Makrokosmus — Mikrokosmus (quis rer. div. haer. sit 502, C, de migrat. Abr. 422, E). Was zunächst den Menschen im Großen oder die Welt betrifft, so kommt hier besonders die Materie in Betracht. Einer präexistirenden Materie nehmlich erwähnt Ph. sehr oft, ohne jedoch in einen eigentlichen Dualismus zu verfallen, da er sie weder als ein selbstständiges böses Princip einem guten Principe entgegensetzt, noch ihr auch so viel Macht beilegt, daß sie, nachdem sie durch ein Ueberfließen des guten Princips oder irgend wie beseelt worden, in einen thätigen Kampf mit dem Guten träte. Er hält sich vielmehr treuer an den platonischen Begriff des *ἄπειρον*, nach welchem die Materie blos den bildsamen Stoff ausmacht, in welchem sich die Ideen abdrücken, stellt sie jedoch dessenungeachtet so tief unter Gott, daß sie von ihm nicht unmittelbar berührt werden darf. Eine Beschreibung der Materie findet sich z. B. de mundi opific. 4, E. Die Ursache, sagt er hier nach Plato, warum Gott die Welt schuf, ist seine Güte: „*οὗ χάριν τῆς ἀρίστης αὑτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσίᾳ* (Materie), *μηδὲν ἐξ ἑαυτῆς ἐχούσῃ καλὸν, δυναμένῃ δὲ γενέσθαι πάντα· ἦν μὲν γὰρ ἐξ ἑαυτῆς ἄτακτος, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή.*“ Die Umbildung derselben

---

der collectiv, wo er dann eine spiritualistische Umdeutung des jüdischen Volkes ist und alle Frommen und Philosophen befaßt, oder es bedeutet die nach unseliger Mühwaltung zur Anschauung Gottes vorgedrungene Seele, oder auch *ὅρασις θεοῦ*, das Anschauen Gottes selbst.

denkt sich Ph. als eine, freilich mittelbare, Mittheilung Gottes an sie, daher der platonische Gedanke, Gott habe ihr sein eigenes Wesen nicht vorenthalten wollen; ἄποιος wird sie genannt wegen ihrer Bestimmungslosigkeit, nach welcher zwar Qualitäten im Keime bei ihr vorhanden waren, sich aber in bestimmte Formen noch nicht geschieden hatten. — Aehnlich de plantat. Noae 214, B. Er bemerkt hier zu Noah's Weinpflanzung Gen. 9, 20, die vollkommenste Pflanzung sei diese Welt und Gott der größte Gärtner, der aus einer einzigen Wurzel, der Materie, unzählige einzelne Pflanzen hervorgebracht habe. Dieß beschreibt Ph. mit den Worten: „ἐπειδὴ γὰρ τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ ἑαυτῆς, εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐκ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης, μορφοῦν ἤρξατο, γῆν μὲν καὶ ὕδωρ ἐπὶ τὸ μέσον ἐῤῥίζου" — Auch fehlt es nicht an Stellen, wo Ph. Gott und die Materie, um den Gegensatz zwischen Beiden recht scharf auszudrücken, mit ihren Prädicaten einander gegenüber setzt. So de mundi opif. 2, C. Er sagt, Manche hätten die Welt vergöttert, „Moses aber erkannte die entschiedene Nothwendigkeit, daß es in der Welt eine wirkende Ursache gebe und einen leidenden Stoff, und daß die Ursache die reinste und klarste Vernunft ist, besser als Tugend, besser als Weisheit, besser als das Gute und das Schöne selbst. Die Materie aber seelenlos, aus sich selbst unbeweglich, bewegt aber und geformt und beseelt von der Vernunft, verwandelte sich in das vollkommenste Werk." Die wirkende Ursache, das δραστήριον αἴτιον, ist natürlich Gott; man sieht daher, daß Ph. Gott und die Materie, wenn auch nicht in activem Widerstreite, doch durch einen directen Gegensatz von einander geschieden denkt. — Nimmt man die andern Stellen, in denen von der Materie die Rede ist, hinzu und vergleicht damit was sich zerstreut in Ph.'s Schriften über Gott findet, so ergeben sich folgende Gegensätze im Einzelnen:

Gott.	Materie.
ἄφθαρτος	φθαρτή.
εὐδαίμων	ἀνώμαλον
ζωή	νεκρόν
ἀρετή	πλημμελής
τὸ καλόν	μηδὲν καλὸν ἐξ ἑαυτῆς ἔχουσα
φύσις ἁπλῆ	ἑτεροιότητος μεστή
ἄποιος	ἄποιος
ἕν	πάντα γενέσθαι δυναμένη
μονάς	δυάς.

Gott heißt natürlich in einem ganz andern Sinne ἄποιος als die Materie; denn bei ihm wird dadurch die reale Unterschiedslosigkeit, die Einheit mit sich selbst ausgedrückt, was Ph. sonst auch μονάς nennt, während die Materie wegen ihrer künftigen realen Geschiedenheit in mannigfaltigen Formen gerade eine δυάς ist, ἄποιος dagegen, sofern die Theilung derselben in verschiedenen Gestaltungen noch nicht vor sich gegangen ist. Fassen wir den Gegensatz mit wenigen Worten zusammen, so läßt sich Gott als vernünftiges seliges Leben und die Materie als verworrener Tod betrachten.

Anmerk. Die Annahme einer präexistirenden Materie widerspricht bekanntlich dem Satze, daß Gott absoluter Urheber des Daseins ist. Da nun Ph. Gott unzählige Mal den Urgrund alles Seins nennt, so könnte es scheinen, er habe jenen Widerspruch nicht bemerkt, zumal er sich nirgends darüber äußert. Allein entweder dachte er sich das Verhältniß Gottes zur Materie in dieser Beziehung auf platonische Weise, wonach letztere als etwas Negatives, als ein μὴ-ὄν, ein blos Bildbares, das ausgebildete Sein blos möglicher Weise Enthaltendes und somit von dieser Seite als etwas nicht wahrhaft Existirendes, und da die göttliche Vernunft (das πέρας ποιοῦν) ihm erst Gestaltung und damit zugleich Dasein gibt, nicht als etwas von Gott Unabhängiges zu fassen ist; oder da diese Auslegung für die starken Ausdrücke, womit Ph. die Realität der Materie beschreibt, zu fein zu sein scheint, so ist die Annahme am angemessensten, Ph. habe sich Gott auch als den Urheber der Materie vorgestellt. Befragen wir nehmlich hiezu seine Schriften, so sprechen für erstere Ansicht zwar allerdings häufige Ausdrücke, die an das platonische μὴ-ὄν erinnern, wie τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν; γένεσις ἡ ἀγωγὴ καὶ ὁδός τίς ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι u. dergl., sowie auch der von Ph. in Schutz genommene Satz: ex nihilo nihil fit, wonach ein ewiges Etwas (natürlich in einem negativen Sinne) neben Gott existirt haben müßte, jener Annahme günstig ist. Indeß für letztere Erklärung finden sich doch genügendere Aussprüche. In den griechischen Werken gibt es nur zwei Stellen, welche hieher gehören; die eine de somn. I, 577, A: „ὡς ὁ ἥλιος τὰ κεκρυμμένα τῶν σωμάτων ἐπιδείκνυται, οὕτω καὶ ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας, οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτιστὴς αὐτὸς ὤν.“ Δημιουργός kann hier blos den Bildner, κτιστής blos den Schöpfer der Materie bezeichnen. Dieß wird auch durch den Zusammenhang bestätigt, wonach Ph. Gott mit dem Licht

vergleicht und zugleich über dasselbe stellt, sofern er nicht allein, wie die Sonne, die Dinge vor den Anblick des Menschen bringe, sondern ihnen auch das Dasein gegeben und sie so aus dem Dunkel des Nichtseins hervorgerufen und vor das Auge des Betrachtenden hingestellt habe. — Die andere Stelle ist de monarchia I, 815, A, wo es heißt: „θεὸς εἷς ἐστι καὶ κτιστὴς καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων." Noch ein Paar andere Stellen führt Großmann Quaestiones Philoneae I, p. 19 aus den von Aucher in armenischer Uebersetzung aufgefundenen und lateinisch herausgegebenen Werken Ph.'s an. Es heißt nehmlich daselbst I, 80. 10: „non solum creare et edere materiam proprium est providentiae, verum etiam conservare moderarique? II, 116: „natura, qua creatur formaturque materia?"

Ueber die Mangelhaftigkeit des Menschen oder der Welt im Kleinen lehrt Ph. Folgendes: Der erste Mensch zwar war ohne Fehler und in höchster Vollkommenheit geschaffen; denn erstens war die Erde noch neu, folglich der Stoff zum menschlichen Leibe noch rein; sodann nahm Gott nicht das Erste Beste von der Erde zur Bildung des Leibes, sondern mit bedachtsamer Wahl vom reinsten Stoffe das Reinste; endlich verstand sich der Schöpfer vollkommen auf sein Werk; er wußte daher die Harmonie der Theile sowohl unter einander, als auch zum Weltganzen am besten herzustellen. Was sodann die Vorzüge des Geistes betrifft, so ergeben sie sich daraus, daß er nach dem göttlichen Ebenbilde, d. i. dem Logos geschaffen wurde. Aber nicht allein ging der Protoplast dieser Vorzüge verlustig, weil er durch die ehliche Umarmung sich den sinnlichen Trieben hingab, sondern noch größeres Unheil verbreitete sich über die folgenden Generationen. Ph. vergleicht die Depravation des Menschengeschlechts mit dem Abnehmen der frischen Kräfte im zunehmenden Alter bei Thieren, Pflanzen und Früchten; mit den Producten der Plastik und der Malerei, wo die nachfolgenden Kopien im Verhältniß zu einander und zum Original immer mehr an Treue verlieren; endlich mit der Kraft des Magnets, welche bei einer Reihe an einander gehängter Eisenringe immer schwächer wirkt. Wenngleich das Kind jetzt noch ohne Sünde geboren wird und anfänglich einer tabula rasa gleicht, auf der auch noch die ersten sündhaften Eindrücke leicht verlöschen, so erzeugt es doch bald das Böse zum Theil aus sich selbst, zum Theil nimmt es dasselbe von Andern, wie Ammen, Erziehern u. s. w. an. Es hat aber die sündhafte Lust ihren Sitz sowohl im Körper (σαρκὸς ἐκπεφυκός), die wie ein Kerker die bessern Regungen in Gefangenschaft hält und so unrein ist wie eine Leichengruft, als auch in der Seele,

in welche an und für sich böse Kräfte geschaffen sind. Gelingt es auch den Weisen, durch die Anschauung des Höchsten sich zu läutern, so ist doch Niemand vollkommen gut, da der Mensch, während er das positive Gutethun sollte, höchstens nur Verminderung des Bösen erreicht und sehr oft auch unbewußt das objective Sittengesetz überschreitet. Diese Sätze finden sich zerstreut de mundi opif. 31, quis rer. div. haec. sit 518 und 522, de nom. mutat. 1051, de temulent. 254, de migrat. Abr. 389, de creat. princ. 728, alleg. II, 73, de septen. et fest. 1176. Die stärkste Stelle ist de vita Mos. III, 675. Neben den sittlichen Uebeln finden sich aber auch noch allerlei andere Leiden, von denen das menschliche Leben voll ist, so daß man es vollkommen einem Traume vergleichen kann, den der kluge Mann Joseph zu deuten hat. Ins Besondere sind hierher zu rechnen der Unbestand alles Irdischen, der den Menschen auf sein sicheres Ende, den Tod, vorbereitet, und sowohl von dem Einzelnen als auch von ganzen Massen gilt; das undurchdringliche Dunkel des Schicksals; das Unvermögen des Menschen, von irgend etwas eine genügende Kenntniß zu gewinnen, was in der Abhängigkeit des Verstandes von den unsichern und täuschenden Wahrnehmungen der Sinne seinen Grund hat, s. de Josepho, 544.

Hiezu kommen diejenigen Stellen, wo die Hoheit Gottes und die Schwäche des Menschen ausdrücklich einander entgegengesetzt sind. So de septen. et fest. 1176. Moses habe die Festtage Feiertage des Herrn genannt, „weil er die Trübseligkeit und den gedrückten Zustand unseres Geschlechts erwog, und wie es von tausend Uebeln voll ist, welche die selbstsüchtigen Triebe der Seele, die Mängel des Leibes, die Verkehrtheiten des Geistes, die gegenseitigen Verletzungen der Zusammengehörigen herbeiführen. Daher glaubte er, daß Niemand, der in einem solchen Meere von verschuldeten und unverschuldeten Uebeln herumgetrieben wird, und niemals zur Ruhe und zu einem stillen Leben gelangen kann, ein anderes als blos scheinbares und nimmer ein wirkliches Fest feiere, das im Genusse der Beschauung der Welt und der Dinge, welche in ihr sind, der Befolgung der Natur, der Uebereinstimmung des Wortes mit der That und der That mit dem Worte besteht. Deshalb sagt er auch, die Feste gehören Gott an, denn Er allein ist selig und glücklich, ohne alles Uebel, im Besitze der vollkommensten Güter, oder vielmehr Er selbst ist das höchste Gut, der die einzelnen Güter im Himmel und auf der Erde hingestreut hat." Man sieht also, daß Ph. Gott und den Menschen in einem Gegensatze auffaßte, den wir in dieser Form auszusprechen Bedenken tragen würden, weil er den

Menschen von Gott förmlich losreißt, als ob der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott nicht die Seligkeit empfände, was zwar auch Ph. nicht in Abrede stellt, aber in seine Vorstellungen doch nicht hinlänglich verflochten hat. — In ganz ähnlicher Weise spricht er sich aus de Abrahamo 377, D. Er bringt hier nach der historischen Auffassung der Aufopferung Isaaks die allegorische Erklärung und läßt sich in dieser aus: „Isaak heißt griechisch γέλως*), damit ist aber nicht jenes kindische leibliche Lachen gemeint, sondern der Frohsinn und die Freude des Geistes. Diese soll der Weise Gott opfern, womit allegorisch (διὰ συμβόλου) angedeutet wird, daß die Freude Gott allein angehört, denn die Menschen sind der Trübsal und der Furcht entweder vor gegenwärtigen oder vor zukünftigen Uebeln unterworfen, ohne Traum dagegen, ohne Furcht und ohne alle Leidenschaft ist Gott,

---

*) Isaak ist in der Allegorie das αὐτοδίδακτον καὶ αὐτομαθὲς γένος, dem die Weisheit wie den Israeliten das Manna in der Wüste vom Himmel fällt; zugleich aber wird er auch unter Urgirung des Namens (צָחַק) als die sich durch die Tugend erzeugende geistige Fröhlichkeit aufgefaßt. Auf letztere Beziehung werden die Worte Gen. 21, 6 und Isaaks Scherzen mit der Rebekka Gen. 26, 8 gedeutet. Als Symbol der angebornen Tugend zieht er nicht nach Aegypten, d. h. in die Sinnlichkeit (ebend. 21. 2.), und vermählt sich mit der Rebekka; denn da er, als von vornherein vollendet, der Fortschritte nicht bedarf, so hat er weiter nichts als das Verbleiben der mühelos erworbenen Schätze zu wünschen (Rebekka = ἐπιμονή), und nimmt daher auch nicht, wie etwa Abraham, mehrere Weiber, weil er keiner Vorschule (keiner Hagar) und sonstiger Hülfsmittel (Kebsweiber) bedarf. — Zugleich mag diese Stelle zum Beispiel dienen, wie Ph. die historische und allegorische Auffassung desselben Factums einfach neben einander bestehen läßt. Denn nachdem die wörtliche Erklärung vom Gen. 24. gegeben, fährt er fort: „ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐπὶ τῆς ῥητῆς καὶ φανερᾶς ὑποθέσεως ἵσταται τὰ λεχθέντα· φύσιν δὲ τοῖς πολλοῖς ἀδηλοτέραν ἔοικε παρεμφαίνειν, ἣν οἱ τὰ νοητὰ (den höhern allegorischen Sinn) πρὸ τῶν αἰσθητῶν ἀποδεχόμενοι, καὶ ὁρᾶν δυνάμενοι, γνωρίζουσιν.“ Hierauf folgt die Allegorie. — Merkwürdig ist ferner, daß Ph. vorher das Gewicht des Factums Gen. 22 selbst gegen gewisse Widersacher vertheidigt, die Abrahams That dadurch zu verkleinern suchten, daß sie ähnliche Beispiele, wo Eltern ihre Kinder zum Heile des Vaterlandes, oder aus Frömmigkeit opferten, wie dieß auch Möses (vergl. Deuter. 18, 10) erwähne, ihr an die Seite stellten. Obgleich sich nicht sicher ausmachen läßt, ob jene Gegner Heiden oder Juden waren — wenn schon aus dem Umstande, daß Ph. ihnen βασκανία und πικρία beilegt, auf Heiden zu schließen sein dürfte: so sieht man doch desto zuverlässiger, daß man sich über dergleichen Dinge vielfach stritt, daß bei einer Parthei von Ph.'s Zeitgenossen das A. T. überhaupt in Mißcredit stand, und daß Ph. durch Verbindung der Allegorie und Geschichte die Gegensätze zu vermitteln suchte.

der vollkommene Seligkeit und Wonne allein besitzt." Es versteht sich jedoch von selbst, daß der Weise, nach Besiegung der Leidenschaften, auch innere Ruhe genießt, wie dieß auf der folgenden Seite bemerkt wird. — Sodann sind Gott und der Mensch in Ansehung der Sittlichkeit entgegengesetzt de Prof. 473, B: „τὸ μὲν μηδὲν ἁμαρτεῖν ἴδιον θεοῦ τὸ δὲ μετανοιεῖν σοφοῦ." De plantatat. N. 221, E: „ἀγαθῶν γὰρ καὶ ἁγίων ὦ δέσποτα ποιητὴς ὢν τυγχάνεις, ὡς ἔμπαλιν κακῶν καὶ βεβήλων γένεσις ἡ φθαρτή. — Ein anderer Gegensatz de Cherubim. 121, B „ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γενητῷ." ἴδιον δὲ γενητοῦ τὸ πάσχειν. — Besonders merkwürdig ist für dasselbe Dogma de migrat. Abr. 402. C. Die Verheißung Gottes an Abraham, er wolle seinen Namen groß machen, deutet Ph. auf den guten Ruf, der dem Weisen nicht gleichgültig sein könne; dieser werde aber von Denen vernachlässigt, welche in der Ueberzeugung, daß der äußere Gottesdienst blos Hülle höherer Wahrheiten sei, denselben antiquirten; jenen Geistesmenschen*) stimmt Ph. nicht bei: „μὴ γὰρ ὅτι ἡ ἑβδόμη δυνάμεως μὲν

*) Die Stelle heißt: „Es gibt Leute, welche die geschriebenen Gesetze für Symbole höherer Wahrheiten ansehen (σύμβολα νοητῶν πραγμάτων) und daher diese zwar eifrig erforschen, aber jene leichtsinnig vernachlässigen. Ich tadele ihre Leichtfertigkeit, denn man muß sich Beides befleißigen, sowohl einer genauern Erforschung des verborgenen Sinnes (τῶν ἀφανῶν), als auch einer tadellosen Ausübung des wörtlich Gebotenen (τῶν φανερῶν). Jene aber, als lebten sie für sich allein in der Einöde, oder wären bloße Seelen ohne Körper und wüßten nichts weder von Stadt, noch Dorf, noch Haus, noch überhaupt von menschlicher Gesellschaft, sehen über das hinweg, was die Menge glaubt (τὸ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς), und suchen nach der nackten Wahrheit an und für sich. Diese ermahnt die heil. Schr., den guten Ruf zu bedenken, und nichts von den Gebräuchen aufzulösen, welche gottbegeisterte und größere Männer als wir, eingesetzt haben." — Als einzelne Fälle, worin jene Leute ihre Geringschätzung des Aeußern bewiesen, führt Ph. außer der Verletzung der Sabbathsgebote noch die Feste überhaupt an, indem sie sich damit rechtfertigten, daß das Fest sei σύμβολον ψυχικῆς εὐφροσύνης καὶ τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας, und die Beschneidung, welche bedeute ἡδονῶν καὶ παθῶν πάντων ἐκτομὴν καὶ δόξης ἀναίρεσιν ἀσεβοῦς. Der äußere Cultus, meint dagegen Ph., sei der Leib, und die höheren Wahrheiten der Seele, von denen keins zu vernachlässigen sei. — Diese Parthei war natürlich das directe Gegentheil von der in der vorigen Note erwähnten, sofern es gerade ein auch auf die praktischen Institutionen angewendetes Suchen nach dem Ueberschwenglichen war, was sie zur Geringschätzung nicht des A. T. überhaupt, sondern blos des Buchstabens verleitete, wogegen sie desto mehr auf den höhern Sinn hielten. Ph. selbst steht ihr sehr nahe, wie er besonders durch die symbolische Deutung der Opfer beweist.

τῆς ἐπὶ τὸ ἀγένητον, ἀπραξίας δὲ τῆς περὶ τὸ γενητὸν δίδαγμά ἐστι, τὰ ἐπ' αὐτῇ νομοτεθηθέντα λύωμεν." Man sieht aus dieser Stelle zugleich, daß der Gegensatz von Gottes Activität und der menschlichen Passivität zum ausgeprägten Dogma in Alexandrien geworden war, da man ein so eigenthümliches, heiliges und durchgreifendes Institut des Mosaismus, wie die Feier des Sabbaths ist, darauf deutete. Die nähere Begründung der Ansicht aber, daß der Sabbath Symbol der Thätigkeit Gottes und der Passivität des Menschen sei, ist die, daß man dem ersten Schöpfungstage im Hexaemeron die Schöpfung der idealen Welt zuschrieb, und die Ruhe Gottes am siebenten als Symbol der Vollendung der realen Welt nahm; da aber mit der idealen zugleich die reale Schöpfung gegeben ist, so identificirte man den siebenten und ersten Tag, und trug auf den siebenten die Hervorbringung der realen Dinge, folglich die Schöpferthätigkeit Gottes über, welche denn durch das Gebot der Feier des siebenten Tages allegorisch dargestellt sein soll. Daß dagegen die Passivität des Menschen ebenfalls durch die Sabbathsfeier bedeutet würde, hat wenigstens Ph. in den heiligen Urkunden nicht zu begründen versucht, sondern ist wahrscheinlich als etwas, was sich als supplirender Gegensatz von selbst versteht, einfach hinzugesetzt worden. — Einen ebenso wahren als ergreifenden Gegensatz zwischen Gott und der Creatur überhaupt, spricht unser Theosoph de somn. II, 1142, C aus. Er deutet hier den Namen Jerusalem (רָאָה שָׁלוֹם) mystisch als ὅρασις εἰρήνης; die Stadt Gottes sei daher die Seele des Frommen, der allein im Genusse des Friedens sei: „ἴσθι δὴ, γενναῖε, ὅτι θεὸς μόνος ἡ ἀψευδεστάτη καὶ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν εἰρήνη, ἡ δὲ γενητὴ καὶ φθαρτὴ οὐσία πᾶσα συνεχὴς πόλεμος." — Aus allen diesen Gegensätzen ist daher zu erklären, daß die Schöpfung und Gott Allegor. II, 62, A ἀντίπαλοι φύσεις genannt werden. Zu Gen. 3, 8 erklärt Ph. den Umstand, daß sich Adam vor Gott verbirgt, allegorisch, da es unmöglich sei, dem Allgegenwärtigen zu entgehen; es seien daher jene Worte in dem Sinne zu fassen: der gefallene Adam wähne Gott verborgen zu sein, und sei daher auch wirklich von der Schaar der Frommen ausgeschlossen, wie der Aussätzige und der γονοῤῥυής; den Aussätzigen faßt er in dem Sinne: „ὁ μὲν θεὸν καὶ γένεσιν, ἀντιπάλους φύσεις, δύο χρωμάτων ὄντων ἀγαγὼν εἰς ταὐτὸ ὡς αἴτια, ἑνὸς ὄντος αἰτίου, τοῦ δρῶντος." Das Gesetz s. Num. 5, 2 u. a. Man kann über den Sinn der Worte nicht zweifelhaft sein, weil Ph. dieses und ähnliche Gesetze häufig in derselben Weise allegorisch deutet. Hiernach kann γένεσις nur vorzugsweise die sinnliche Welt bedeuten, und er bezieht das

Ueberfließen der Aussatzbeulen in einander, wodurch der Leib eine Farbe erhält, auf das Vermengen des überweltlichen Gottes mit der Sinnenwelt, während sie vielmehr ἀντίπαλοι φύσεις seien; da indeß Ph. auch den Menschen im Gegensatze gegen Gott auffaßt, und er ihm ebenfalls das δρᾶν, worum es sich hier handelt, abspricht, so dürfte auch der Mensch zu den ἀντίπαλοι φύσεις gerechnet sein. Diesen Ausdruck anlangend, so ließe er an und für sich recht gut die Deutung auf Manichäismus zu: da ja doch dergleichen bei Ph. sonst weiter nicht vorkommt, so soll er nur den allgemeinen und strengen Gegensatz zwischen Gott und der Schöpfung aussprechen.

Wenn sich nun aus den bisherigen Stellen ergibt, daß die überschwengliche Hoheit Gottes auf der einen, und die Mangelhaftigkeit der Schöpfung auf der andern Seite eine so große Kluft zwischen beiden begründet, daß beide als einander entgegengesetzt anzusehen sind: so bleiben noch die Beweisstellen anzuführen, welche darthun, daß dieser Gegensatz wirklich ein Grund zur Annahme göttlicher Mittelwesen bei Ph. ist.

A. In Betreff der Materie kommt nur eine, aber auch um so wichtigere Stelle vor. Sie steht de sacrificantibus 857, E. Ph. kommt hier auf das Gesetz Deutr. 23, 1 zu sprechen, welches dem θλαδίας verbietet, in der Versammlung zu erscheinen, und versteht unter ihm denjenigen, welcher die Realität der Ideen leugnet, wodurch die Materie gestaltet worden, denn ein solcher mache die Welt zu einem τεθλασμένον, worauf es weiter heißt: „ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) γὰρ πάντ᾽, ἐγένησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις, ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον, ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἕτοιμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.“ Der Gegensatz ist ebenso prägnant als klar: Gott ist die helle, Alles erschauende Vernunft und selig — die Materie unbestimmt und verworren, daher durften beide nicht unmittelbar zusammenkommen, sondern es mußten Mittelwesen dazwischentreten, welches die erwähnten Kräfte sind. Die oben beigebrachte Vorstellung von der Verworrenheit der Materie, und andererseits von der Seligkeit und Geistesreinheit Gottes kommt hier offenbar wieder zum Vorschein.

B. In Beziehung auf den Menschen. Hier läßt sich der Satz von der Kluft zwischen Gott und dem Menschen in folgende drei Unterabtheilungen zerlegen.

a. Gottes Allgewalt würde der Mensch in ihrer unmittelbaren Ein-

wirkung nicht zu tragen vermögen. So de somn. I. 586, E. Ph. faßt hier die Engel auf der Himmelsleiter in Jacobs Traume Gen. 28 wörtlich und bemerkt, deren Dienste geschähen nicht um Gottes willen, denn Gott bedürfe keines Boten, „sondern weil es uns gebrechlichen Wesen zuträglich ist, uns an Mittler zu halten, da wir vor dem Allherscher uns fürchten, und vor seiner übergroßen Gewalt erzittern, weshalb wir auch einst einen von den Mittlern baten: „rede Du mit uns, und nicht Gott, damit wir nicht sterben." Denn nicht allein die Strafen, sondern auch nicht einmal die überschwenglichen und ungemischten Wohlthaten würden wir zu fassen vermögen, wenn sie Gott durch sich selbst, ohne fremde Diener verabreichte." Die Furcht vor Gott, und das Unvermögen, seine unmittelbare Einwirkung zu ertragen, sind nicht als zwei verschiedene Gründe, weshalb Mittelwesen nothwendig seien, anzusehen, denn jene ist nur die Folge von dieser, und es ist daher Alles auf die Allgewalt Gottes reducirt, der der Mensch ohne Vermittelung in seiner Schwäche nicht zu stehen vermag. Zugleich belehrt uns diese Stelle darüber, wie man diese Ansicht in der heiligen Schrift zu begründen wußte; man benutzte nehmlich solche Aussprüche, wo wirklich von einer Vermittelung zwischen Gott und Menschen die Rede ist, scheute sich aber nicht, die Personen zu verändern, und für den vermittelnden Menschen göttliche Wesen zu setzen; so beziehen sich die Worte Exod. 20, 19 natürlich auf Moses, aber Ph. trug sie auf höhere Geister über, was um so mehr anging, weil er auch sonst den Moses beinahe theomorphosirt.

b. Gott in seiner Reinheit konnte nicht unmittelbarer Urheber des Bösen sein, und ließ dieses daher durch andere Wesen ins Dasein treten. So de mundi opif. 15, D. Ph. wirft hier die Frage auf, warum Gen. 1, 26 die Pluralform stehe, da doch sonst in der Schöpfungsgeschichte nur im Singular von Gott die Rede sei, und antwortet darauf so: „Von den Geschöpfen besitzen einige weder Tugend noch Laster, wie die Pflanzen und die unvernünftigen Thiere: jene, weil sie leblos sind und ohne Vorstellungsvermögen vegetiren; diese, weil sie des Verstandes und der Vernunft entbehren, Verstand und Vernunft aber das Haus sind, in welchem das Laster und die Tugend wohnen. Andere aber haben blos an der Tugend Theil ohne alle Berührung mit dem Bösen, wie die Sterne, denn dieß sollen lebendige, und zwar mit Vernunft begabte Wesen sein, oder vielmehr jeder einzelne ist Vernunft, durch und durch rein und ohne alle Gemeinschaft mit dem Bösen. Andere aber sind gemischter Natur, wie der Mensch, welcher dem Guten wie dem Bösen nachgeht. Für Gott aber,

den Vater Aller, ziemte es sich durchaus (οἰκειότατον ἦν), das Gute nur selbst zu schaffen, wegen der Verwandtschaft mit ihm; auch das Gleichgültige (was weder gut noch böse ist) war ihm nicht unangemessen, weil auch dieses mit dem ihm verhaßten Bösen keine Gemeinschaft hat; das Gemischte aber ziemt sich für ihn eines Theils, andern Theils aber nicht; geziemend nehmlich ist es, weil auch das Bessere damit gemischt ist: ungeziemend, weil zugleich das Entgegengesetzte und das Schlechtere daran haftet. Deswegen sagt er allein bei der Schöpfung des Menschen: und Gott sprach: „laßt uns einen Menschen machen," um die Theilnahme Anderer als Mitarbeiter anzuzeigen, damit Gott, der Herrscher über Alles, wenn der Mensch Recht thut, als Urheber der tadellosen Entschließungen und Handlungen angesehen werde, von dem Entgegengesetzten aber Andere von seinen Untergebenen als Urheber gelten, denn der Vater durfte für seine Kinder nicht Schuld an dem Bösen sein, böse aber sind das Laster und die lasterhaften Handlungen." Hier ist es klar ausgesprochen, daß Gott blos das Gute, also die höhern Geistesvermögen, wegen ihrer Verwandtschaft mit ihm selbst schuf, und folglich die Hervorbringung der niedern Kräfte deshalb seinen Dienern überließ, weil sie nicht mit ihm verwandt sind, was eben in jenen Stellen, wo Gott das höchste Gut, oder höher als alles Gut genannt wird, seine Erklärung findet. Indeß wird auch als Ursache hinzugefügt, des Allherrschers sei es würdig gewesen, sich mit der Erschaffung des Sündhaften im Menschen nicht zu befassen, und also die, auch sonst hervorgehobene Majestät Gottes geltend gemacht. Wenn sodann Gott Vater heißt, so ist dies nicht im christlichen Sinne zu verstehen, sondern blos auf die Ursächlichkeit zu beziehen. Zu bemerken ist nur noch, daß auch hier Ph. einen exegetischen Beweis für seine Meinung beibringt, und daß er an der Stelle Gen. 1, 26, wo bekanntlich die Kirchenväter zum großen Theile die Pluralform von der Trinität erklären, eine ähnliche exegetische Geschicklichkeit schon vor ihnen bewiesen hatte. — Noch mehr Stellen unten.

c. Vieles würde sich für den majestätischen Herrscher nicht schicken. Schon in der vorigen Stelle ist hierauf Beziehung genommen; aber besonders hervorgehoben wird es de confusione linguarum 345. D. Die Einheit der Sprachen und den damit verbundenen Thurmbau auf die Allgemeinheit der Sünde und deren verwegenen Trotz gegen das Gute deutend, findet Ph. in den Worten Gen. 11, 7 die Erklärung Gottes, daß das Böse ungeachtet seiner Eintracht den Sieg gegen das Gute doch nicht erringen soll. Die Verhinderung des Bösen aber schreibt er, an die Pluralform

des Textes sich anlehnend, nicht Gott selbst, sondern dessen Dienern mit den Worten zu: „Für den König aber ist es geziemend (ἐμπρεπές), sich seiner Kräfte zur Verrichtung solcher Dinge zu bedienen, welche schicklicher Weise von Gott allein nicht vollbracht werden können, denn der Vater des Alls bedarf zwar Niemandes, als ob er der Beihülfe Anderer benöthigt wäre, wenn er etwas ins Werk setzen will: indem er aber sieht, was für ihn selbst, und was für die geschaffenen Wesen sich schickt (πρέπον), so läßt er Manches von seinen untergeordneten Kräften verrichten." — Zu den für Gott unschicklichen Dingen rechnet Ph.

α. Die Bestrafung des Bösen. So in der mit der eben beigebrachten genau verwandten Stelle de Abrah. 370, C. Zur Zerstörung Sodoms kamen nur zwei Engel (Gen. 19, 1), da es der dritte nicht für passend fand, mitzugehen: „dieß war nach meinem Dafürhalten der wahrhaft Seiende, der es für angemessen hält, das Gute durch sich selbst zu verabreichen, und das Gegentheil, nach der Weise, wie ihm seine Kräfte dienen, diesen zu überlassen, damit er blos für den Urheber des Guten, und des Bösen in keiner Art gehalten werde. Dasselbe scheinen mir auch die Könige zu thun, welche das göttliche Wesen nachahmen, indem sie die Gnadengaben durch sich selbst mittheilen, die Strafen aber durch Andere vollziehen." Es ist bemerkbar, daß das Strafamt von Gott ausgeschlossen wird, weil es für dessen Majestät nicht schicklich ist; aber noch bestimmter leuchtet dieß ein de Decal. 768, E. Am Ende der Schrift wirft Ph. die Frage auf, warum Gott zu jedem Gesetze, wie doch gebräuchlich, nicht auch die Strafe für die Uebertretung desselben hinzugefügt habe. Dieß, antwortet er, ist deshalb nicht geschehen, weil Gott die Ausübung der Strafe seiner Δίκη überlassen wollte: „denn den Dienern und Untergebenen Gottes steht es zwar an, wie es die Kriegsbefehlshaber gegen die Flüchtlinge thun, an denen Strafe zu vollziehen, welche die Ordnung des Rechts verlassen, dem großen Könige aber, dem Friedenswächter, der die Friedensgüter Allen überall reichlich und in Ueberfülle zuertheilt, muß die Erhaltung der allgemeinen Ruhe der Welt beigelegt werden; denn in Wahrheit ist Gott Beschützer des Friedens, seine Diener aber Anführer des Kriegs."

β. Ueberhaupt die geringern, auf die Abwendung des Uebels abzweckenden Güter sind Gottes Dienern zuzuschreiben. So de Prof. 460, A. Bei der Auslegung der Flucht Hagars Gen. 16, 6 kommt er auch auf die den unvorsätzlichen Mördern gestattete Flucht in die Asylstädte zu sprechen (s. Exod. 21, 13. Num. 35, 6 u. a.). Der Grund dieses Gesetzes ist nach Ph. (an Exod. 21, 13 sich anschließend), weil der unvorsätzliche Mör-

der nicht eigentlich etwas Böses thut, da er nur als Werkzeug in Gottes Hand die Strafe vollbringt, deren Vollziehung sich für Gott selbst nicht schicken würde, und welche der Erschlagene ohne Zweifel jedes Mal verdient hat: „denn für Gott ist es unschicklich, zu strafen, sofern er der erste und vollkommenste Gesetzgeber ist; er straft daher nicht durch sich selbst, sondern indem er sich Anderer dazu bedient. Denn es ist zwar passend, daß er Gnadenerweisungen, Gaben und Wohlthaten selbst vertheile, da er seinem Wesen nach gütig und freigebig ist, die Strafe aber verhängt er zwar nicht ohne seinen Befehl, da er erster König ist, aber durch Andere, welche zu solchen Dienstleistungen geeignet sind. Für meine Ansicht legt der Ascet (Jabob*) Zeugniß ab, da er spricht: „Gott, der mich von Jugend an ernährte, der Engel, der mich aus allen Gefahren zog." Denn die höheren Güter, durch welche die Seele sich nährt, schreibt er Gott zu, diejenigen aber, welche sich aus der Vermeidung der Sünden erzeugen, dem Diener Gottes." Auch hier ist zwar besonders hervorgehoben, daß die Strafen durch Gottes Diener ausgeführt werden, doch ist ihnen auch die Ertheilung der geringern Güter überhaupt, weil sie sich für Gottes Hoheit nicht schicken würde, unter Berufung auf Gen. 48, 16, angewiesen. — Ganz ähnlich Allegor. III, 93, D, eine Stelle, welche weiter unten ausführlicher besprochen werden wird.

γ) Auf Gottes Majestät wird auch zurückgeführt, daß er nicht Urheber der sündlichen Neigung im Menschen ist de conf. ling. 346, B. Die Pluralform Gen. 1, 26 zeige auf mehrere Schöpfer hin: „denn für Gott, den Allherrscher, ziemte es sich nicht, in der vernünftigen Seele den Weg zum Bösen durch sich selbst zu schaffen, daher überließ er die Bildung dieses Theiles seinen Dienern." Es war also Gottes Herrschergröße zuwider, sich auf etwas so Niedriges, wie die sinnliche Neigung des Menschen ist, einzulassen.

---

*) Die drei Patriarchen faßt Ph. zwar als historische Personen, aber zugleich auch als τρόποι ψυχῆς oder κανόνες σοφίας d. i. als Geistesrichtungen, welche, jede auf ihre Weise, die Weisheit oder Tugend erreichen. Abraham ist in diesem Sinne die Richtung, welche durch empfangenen Unterricht zum Ziele gelangt, Isaak kommt dahin durch angeborenes Talent, und Jacob durch Ascese. Für letztern, der deshalb ὁ ἀσκητὴς καὶ πόνοις ἀτρύτοις καὶ ἀκαμπέσι περιποιησάμενος τὸ καλὸν heißt, benutzt Ph. besonders die Worte des Esau Gen. 27, 36 und nennt ihn deshalb πτερνιστής, d. i. einen, der die Leidenschaften gewaltsam niedertritt; ebenso lehnt er sich dabei an den Kampf Gen. 32, 24 an, wodurch Jacob ein Israel d. i. ein Gottschauer ward, was die höchste Vollendung des Menschen ist.

Es kann daher nach diesen Stellen nicht mehr zweifelhaft sein, daß die überschwengliche Hoheit Gottes, seine absolute Vollkommenheit im Gegensatze gegen die Schwäche und Gebrechlichkeit der Creatur ein Grund ist, warum Ph. die Annahme göttlicher Mittelwesen für nöthig fand. — Wollten wir nun aus diesen zwei bis jetzt angeführten Gründen die Natur dieser Mittelwesen selbst a priori zu bestimmen versuchen, so würden wir aus dem ersten jeden Falls auf persönliche Wesen zu schließen haben; beim zweiten Grunde dagegen würde es auf die nähere Bestimmung desselben ankommen. Fassen wir nämlich die Hoheit Gottes in dem Sinne, daß sie ihn blos über die Befassung mit gewissen Gegenständen hinweghebt, die mit ihr unvereinbar sind, so kann es dagegen auch andere Dinge geben, deren unmittelbare Ausführung recht gut mit den höchsten moralischen Eigenschaften zusammen bestehen kann, sogar von ihnen zu erwarten ist. Bei dieser Auffassung wird dann Gott in gewissen Fällen eine unmittelbare persönliche Activität zuzuschreiben, und auch die Mittelwesen, denen das Gott Heterogene zukommt, persönlich zu denken sein, woher denn auch die Behauptung de Abrah. 370, de Prof. 460 und de mundi opif. 15, daß das Gute unmittelbar von Gott bewirkt werde. Nehmen wir aber die Hoheit Gottes in dem Sinne, daß sie ihn überhaupt zu einem seligen Jenseits macht, welches sich mit etwas außer ihm nicht befaßt, so lassen sich die Mittelnaturen auch wohl als bloße vermittelnde Ausstrahlungen jenes Jenseits denken, denen Persönlichkeit im strengen Sinne nicht zukommt. Ph. hat nun beide Fälle angenommen, und wir werden daher schon im voraus persönliche und unpersönliche Mittelwesen zu erwarten haben. Auf den Unterschied zwischen persönlicher und unpersönlicher Vermittelung gründet sich zugleich seine eigene Erklärung über die mittelbare und unmittelbare Wirksamkeit Gottes, welche er Allegor. I, 47 gibt. Er versteht hier die mosaische Relation, daß Gott dem Menschen nach der Schöpfung den Lebensgeist eingehaucht habe, von der Mittheilung des νοῦς und sagt darüber: „Die Vernunft allein haucht Gott an, die andern Theile aber, die Sinne, Sprache und Zeugungskraft würdigt er dessen nicht, denn diese nehmen nur den zweiten Rang ein. Wovon werden nun auch diese angehaucht? Offenbar von der Vernunft, denn was die Vernunft von Gott empfing, das theilt sie dem unvernünftigen Theile der Seele wieder mit, so daß das Vernünftige am Menschen von Gott belebt ist (ἐψυχῶσθαι ὑπὸ θεοῦ), das Unvernünftige aber von der Vernunft (ὑπὸ τοῦ νοῦ), denn die Vernunft ist gleichsam der Gott des unvernünftigen Theils,

weshalb Moses auch kein Bedenken trägt, sie Gott Pharaos zu nennen (Exod. 7, 1.). Denn von dem was geschieht, geschieht Manches von Gott und durch ihn (τῶν γὰρ γενομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται καὶ δι᾽ αὐτοῦ.). Weiter heißt es: „Gott pflanzte ein Paradies. Dieß ist die Vernunft, denn das Unvernünftige ist zwar von Gott geworden, aber nicht durch Gott, sondern durch die Vernunft, welche das Herrschende und das Gebietende ist." Offenbar setzt Ph. hier die mittelbare und unmittelbare Wirksamkeit Gottes einander entgegen, oder vielmehr, er legt Gott bei manchen Dingen die entferntere Veranlassung, aber bei andern die Veranlassung und zugleich die Ausführung bei; jenes wird durch ὑπὸ θεοῦ, dieses durch ὑπὸ θεοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ ausgedrückt; in diesem Sinne ist z. B. das Unvernünftige an der Seele, d. h. die Sinne, Sprache und die Zeugungskraft zwar ὑπὸ θεοῦ, aber nicht διὰ θεοῦ, denn weil Gott der Urgrund alles Seins überhaupt ist, so hat auch das ἄλογον von ihm seine Existenz empfangen, aber nicht unmittelbar, sondern so, daß es erst durch den νοῦς sein eigentliches Dasein erhielt, sofern es von diesem erst seine Lebenskraft und folglich sein wahrhaftes Sein empfangen, was insofern auch nothwendig ist, als im ἄλογον die Sünde ihren Sitz hat, mit der der Reine und Heilige nichts zu schaffen hat. Trotz des Unterscheidens einer mittelbaren und unmittelbaren Thätigkeit Gottes aber wird doch an andern Stellen den göttlichen Mittelwesen ein so umfassender Kreis der Wirksamkeit beigelegt, daß für Gottes unmittelbares Handeln kein Raum übrig zu bleiben scheint. Allein dieser scheinbare Widerspruch gründet sich eben auf den Unterschied persönlicher und unpersönlicher Mittelwesen; die letztern nehmlich vertreten durchweg Gottes Stelle, und sie sind es eigentlich, welche in der Welt und im Menschen Gott repräsentiren; da sie aber substantiell göttlich, oder Ausflüsse des göttlichen Wesens sind, ihr Inhalt also Gott selber ist, so tritt bei ihnen die Vermittelung nur in einem modificirten Sinne ein, und es gewinnt den Anschein, als ob Gott unmittelbar wirke, dagegen die Vermittelung durch persönliche Wesen als solche in einem strengern Sinne, als ein eigentliches Dazwischentreten eines Dritten, der von Gott ebenso wie von dem anderm den Gegensatz ausmachenden Objecte verschieden ist, gelten muß. In Beziehung hierauf kann daher Ph. sagen, Manches bewirke Gott durch sich selbst, Anderes durch Andere, und dabei doch eine totale Vermittelung annehmen, weil er alsdann das Interveniren durch unpersönliche Wesen nicht eigentlich als Vermittelung ansieht, durch persönliche

Wesen aber auch wirklich nicht Alles vermittelt wird. Dieß sei zugleich der Uebergang zum dritten Grunde.

3. Dieser beruht ebenfalls auf dem Verhältnisse Gottes zur Welt, nur von einer andern Seite angesehen. Ph. dachte sich nehmlich Gott durchaus als ein von der Welt substantiell getrenntes Wesen, dabei sollte aber diese doch von ihm getragen und beseelt sein. Wodurch anders war dieß daher möglich, als die Annahme von Ausflüssen oder Ausstrahlungen Gottes, welche die Welt und den Menschen durchdringen, und so beide mit ihm in Verbindung setzen? — Schon die vorigen Stellen, sofern sie Gott und die Welt einander entgegensetzen, zeugen für die Außerweltlichkeit Gottes, aber es gibt auch noch andere, welche dieselbe speciell hervorheben. So quis rer. div. haer. S. 512, C. Ph. beantwortet hier die Frage, warum, da doch vom Tische für die Schaubrodte und vom Rauchaltar das Maaß angegeben sei, Moses dieses nicht vom Leuchter bezeichnet habe (s. Exod. 27, 10. 25, 17.). Der Grund ist: „Weil der Leuchter Symbol des Himmels, und dieser von unendlicher Größe ist, denn er wird nach Moses weder von einem leeren Raume begränzt, noch von irgend einem Körper, weder von einem gleich großen, noch einem unendlichen — sondern die Gränze desselben ist Gott, der Leiter und Regierer." Schon deshalb, weil dem Himmel selbst eine unendliche Größe beigelegt wird, darf man unserm Theosophen nicht die Meinung beimessen, als ob Gott wirklich örtlich über dem Himmel throne, und es ist vielmehr darin blos der Gedanke ausgesprochen, daß Gott, der Lenker der Welt, außer und über ihr sei. Dasselbe wird unzählige Mal durch die Formel ausgedrückt: „περιέχει μὲν ὁ θεός, ἀλλ' οὐ περιέχεται." — Eine andere Stelle steht de somn. I, 575, C. Auf Veranlassung von Gen. 28, 11 kommt er auf Gen. 22, 4 zu sprechen, und legt die Worte: Ἀβραὰμ εἶδε τὸν τόπον μακρόθεν in folgendem Sinne aus: „τὸ μακρὸν τὸν θεὸν εἶναι πάσης γενέσεως αὐτὸ μόνον ὁρᾷ (Abrah.) καὶ τὸ πορρωτάτω τὴν κατάληψιν αὐτοῦ πάσης ἀνθρωπίνης διανοίας διῳκίσθαι." Die Worte, nach dem Zusammenhange erklärt, können keinen andern Sinn haben, als den, daß Abraham zur Einsicht kam, Gott sei substantiell von aller Creatur entfernt, ein unberührtes Jenseits, welches sich eben deshalb auch nicht begreifen lasse. — Ferner gehört hierher de migrat. Abrahami 416, D. Bei der Auslegung des Zuges Abrahams aus Chaldäa Gen. 11, 31, faßt Ph., wie gewöhnlich, dieses Land als Symbol der Naturvergötterung, nach welcher die sichtbare Welt, oder die in derselben waltende Weltseele zum Gotte erhoben

wird *); Moses nun, meint Ph., stimme zwar eines Theils mit dieser Ansicht überein, sofern nehmlich die Harmonie des Weltalls darin behauptet werde, weiche aber in der Lehre von Gott weit davon ab, da Gott nach ihm weder unmittelbar wirke noch erscheine, geschweige in der Welt enthalten sei „πρὸ γὰρ τοῦ παντὸς γενητοῦ, ἔξω βαίνων ἐκείνου καὶ μηδενὶ τῶν μετ᾽ αὐτοῦ ἐμφερόμενος." — Aehnlich de somn. II, 1112. B. Ph. findet in dem Umstande, daß Joseph in dem Traume Gen. 37 Garben bindet und nicht erntet, den Sclavensinn desselben angedeutet **), da das Binden der Garben Sache der Knechte sei;

---

*) Abraham ist der διδακτικὸς τρόπος, der erst mit der Hagar d. i. der Propädeutik Beischlaf hält, ehe ihm die Sarah d. i. die vollendete Weisheit Frucht gebiert. Seine Wanderungen bezeichnen die Stadien, welche der durch Belehrung zur Tugend Gelangende durchzumachen hat. Erst wohnt er in Chaldäa, d. i., da dieß das Land der Astrologie und der Naturvergötterung ist, er beschäftigt sich mit der Speculation über die Himmelskörper, über die Sonne, das Licht des Mondes u. dgl., womit er zugleich den Wahn verbindet, als ob diese Mächte die letzte Ursache des Alls seien. In Beziehung hierauf heißt er daher Abram d. i. μετέωρος πατὴρ (אָב und רָם), um damit die Speculation über Gegenstände an der Höhe des Himmels, und die Hoheit eines solchen Sinnes anzudeuten. Von Chaldäa wandert er nach Haran (Gen. 11, 31); Χαῤῥα heißt Höhle (כָּרָה); diese ist Symbol der Sinne, weil deren Organe in Höhlen liegen; hierdurch wird daher die Richtung der Speculation auf das Ich bezeichnet, über die Sinne, die Vernunft u. dgl. Da Abrahams Vater Thara die Auswanderung nach Haran veranlaßte, so ist ihm eigentlich die Herausstellung des γνῶθι σεαυτόν beizulegen, und er insofern mit Sokrates zu parallelisiren. Doch ist dieß noch nicht die vollendete Weisheit, denn Thara (רֵיחַ) heißt κατασκοπὴ ὀδμῆς und bezeichnet daher das bloße Riechen und Wittern der Weisheit aus der Ferne, noch nicht deren Besitz. Endlich kommt Abraham nach Canaan d. i. zur rechten Erkenntniß und Verehrung Gottes, weshalb sein Name in Abraham verändert wird, d. i. (הָמָה) πατὴρ ἐκλεκτὸς ἠχοῦς, denn da die Stimme ausspricht, was der Vater d. i. die Vernunft denkt, und eine auserwählte Vernunft nur Weisheit denken kann, so wird durch diesen Namen der vollkommene Weise ausgedrückt. Allen drei Stadien der Speculation entsprechen drei Grade der praktischen Tugend.

**) Joseph ist in der Alleg. der πολιτικὸς τρόπος d. h. der unentschieden zwischen Gutem und Bösem schwankt, und Beides vereinigen zu können glaubt, denn der Name (יָסַף) heißt προσθήκη d. i. der aus eigner Sinnenlust hervorgegangene Zusatz zu dem allgemein gültigen Naturgesetze. Daher ist er auch mit einem bunten Rocke bekleidet, denn seine irdische Geschäftigkeit geht bunt durcheinander; und wird verkauft, denn ein solcher verpfändet sich an die Vornehmen, um dadurch Ehren zu erlangen, weshalb er auch von dem wilden Thiere der Ehrsucht zerrissen wird und hochmüthig auf Pharaos zweitem Wagen fährt.

dagegen sei von einem θερίζων die Rede Levit. 19, 9. Wenn es aber daselbst sogar θερισμὸν θερίζειν heiße, so sei mit der Wiederholung desselben Wortes auf die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf hingewiesen; dasselbe werde auch bedeutet durch die zwiefache Melodie in der Musik: „ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὑμνούμενα διέφερεν, ἀναγκαῖον καὶ τὰς μελῳδίας καὶ συμφωνίας διακεκρίσθαι, τὴν μὲν συνημμένην ἀπονέμεσθαι τῷ συνημμένῳ καὶ ἐκ διαφερόντων ἁρμοσθέντι κόσμῳ, τὴν δὲ διεζευγμένην τῷ πάσης γενέσεως διεζευγμένῳ κατὰ τὴν οὐσίαν θεῷ.“ Es ist hier wahrscheinlich zwischen einer sich in regelmäßigen Uebergängen fortbewegenden Musik, und einer andern, wo diese fehlen, unterschieden, und jene wird auf die Welt, diese auf Gott bezogen. So unklar die Stelle übrigens auch ist, so ist doch die Trennung Gottes von der Welt deutlich genug darin ausgesprochen.

Wenn nun aus diesen Stellen auch hervorgeht, daß sich Ph. Gott außerweltlich denkt, so hätte er doch der göttlichen Mittelwesen nicht bedurft, wenn er angenommen hätte, Gott wirke durch seinen bloßen Willen. Einzelne Andeutungen hiervon kommen auch wirklich bei ihm vor. So drückt er sich vorzüglich merkwürdig de mundi opif. 3, A. aus. Er sagt hier, die sechs Tage bei der Schöpfung seien nicht wörtlich zu nehmen, da Gott keiner Zeit bedürfe: „ἅμα γὰρ δρᾶν εἰκὸς θεὸν οὐ προστάττοντα μόνον ἀλλὰ καὶ διανοούμενον.“ Wollte man hier auch das προστάττειν auf Ertheilung von Befehlen an göttliche Mittelwesen beziehen, so schließt doch der Gedanke, daß Gott durch bloßes Denken schaffe, jeden Falls eine solche Beziehung aus, und drückt daher die freieste, unmittelbarste Schöpferthätigkeit Gottes aus. Aehnlich äußert sich Ph. mehrmals, wo er sich über das Wort Gottes ausläßt. So Allegor. III, 99, A. zur Erklärung des Schwures Gen. 22, 16: „ὃ ἐὰν εἴπῃ (ὁ θεὸς) γίνεται, ὅπερ ἦν οἰκειότατον ὅρκῳ, ὥστ᾽ ἀκόλουθον ἂν εἴη λέγειν, ὅτι πάντες οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι εἰσὶν ὅρκοι βεβαιούμενοι, ἔργων ἀποτελέσματα,“ und de somn. I, 592, C. „ἔργων γὰρ οὐ διαφέρουσιν αὐτοῦ οἱ λόγοι.“ Da es indeß mit dem Reden Gottes bei Ph. eine eigne Bewandniß hat, weil darin stets eine nähere oder fernere Hindeutung auf den Logos liegt, so sprechen dergleichen Stellen die Wirksamkeit Gottes durch den bloßen Willen nicht mehr in derselben

---

Daß er mit Bäckern und Mundschenken zusammenwohnt, ist Beweis seiner Verschwendung, obgleich er in anderer Hinsicht als ἐγκρατὴς τρόπος anzusehen ist. Dasselbe Schwanken beweist er, wenn er sich bald zu Israel, bald zu Pharao rechnet.

Reinheit aus wie die zuerst angeführten Worte, und müssen wir uns mit der allgemeinen Bemerkung begnügen, daß bei unserm Theosophen — doch wohl aus einer richtigern Auffassung des A. T. hergeflossene — Elemente vorhanden sind, die, wenn sie durchgebildet worden wären, da alsdann auch die übrigen Gründe zur Annahme göttlicher Vermittler weggefallen sein würden, die Mittelwesen entbehrlich gemacht hätten. Im Gegensatze hiervon aber hatte sich bei Ph. und einem Theile seiner Zeitgenossen in Alexandrien die kabbalistische Theosophie Eingang verschafft, und Ph. lehrt daher neben der Transcendenz Gottes auch dessen Immanenz, welchen Gegensatz er durch die Annahme göttlicher Mittelwesen ausgleicht. Hauptstelle für die Immanenz Gottes ist de posteritate Caini edit. Pfeifer. II, 258, welche lautet: „τὰ γεγονότα πάντα ὑποζεύξας ἑαυτῷ, περιέχεται μὲν ὑπ᾽ οὐδενός, ἐπιβέβηκε δὲ πᾶσιν, ἐπιβεβηκὼς δὲ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὤν, οὐδὲν ἧττον πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ.“ Eine Theosophie, welche so Gott über alles Geschaffene hinaus versetzte, und dabei doch die Welt von ihm erfüllt sein ließ, konnte dieß nur durch göttliche Mittelwesen bewirkt denken, die, sofern sie des göttlichen Wesens theilhaftig sind, dieses in die Welt hineintragen.

4. Ueberhaupt endlich hatte bei den Alexandrinern die orientalische Vorstellung Raum gewonnen, nach welcher man von vorn herein das innere Wesen Gottes von seiner Offenbarung streng unterschied. Besonders war es die kabbalistische Theosophie, welche nach Großmann und dessen Gewährsmännern (s. a. a. O. S. 52 ff.) auch hier wesentlichen Einfluß auf Ph. hatte. Wie diese ein En Soph annahm, Gott in seinem reinen Sein, und dem die Sephiroth, die als Ausstrahlungen gedachten Offenbarungen desselben, entgegensetzte: so unterschied auch Ph. in Gott das bloße Sein von seiner Offenbarung, das εἶναι von dem λέγειν; jenes ist der ὤν, oder das ὄν, oder ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεός, dieses seine δόξα, welche die göttlichen Mittelwesen ausmachen. Auf diese Idee bei Ph. deutet in der Kürze die Stelle quod deus sit immutab. 301, C hin, wo es als höchste Seligkeit gepriesen wird, τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν (τοῦ ὄντος) καταλαμβάνεσθαι, sofern alle qualitative Bestimmung Gottes dadurch ausgeschlossen und das bloße Sein übrig gelassen wird. Besonders aber spricht sich Ph. über das εἶναι Gottes aus, wo er von der Erkenntniß und der Benennung desselben handelt. Sehr instructiv ist in dieser Hinsicht de nom. mutat. 1045. Er verbreitet sich hier über die Worte Gen. 17, 1: „καὶ ὤφθη κύριος τῷ

Ἀβραάμ" und sagt, damit wäre nicht eine sinnliche Erscheinung Gottes gemeint, denn das Geistige würde nur geistig geschaut; jedoch werde auch so Gott nicht völlig erfaßt, da es uns hierzu an einem Organe fehle: „μὴ μέντοι νοήσῃς, τὸ ὄν, ὅπερ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, ὑπ' ἀνθρώπου τινὸς καταλαμβάνεσθαι· ὁρᾷν γὰρ οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν, ᾧ δυνησόμεθα ἐκεῖνο φαντασιασθῆναι" κτλ. Ein ὂν ὅπερ πρὸς ἀλήθειαν ὂν ist natürlich ein abstractes Sein, welches zwar die realste Existenz hat, aber doch eben auch weiter nichts ist als Sein. Zum Beweise beruft sich Ph. auf die Bitte des Moses Exod. 33, 13, die ihm unerfüllt geblieben, und versteht „τὰ ὀπίσωμου" in Gottes Antwort, V. 33 von dessen Werken, wiewohl auch diese nicht völlig begriffen würden: „ὡς τῶν ὅσα μετὰ τὸ ὂν σωμάτων τε ὁμοῦ καὶ πραγμάτον εἰς κατάληψιν ἐρχομένων, εἰ καὶ μὴ πάντα ἤδη καταλαμβάνεται, μόνου δ' ἐκείνου μὴ πεφυκότος ὁρᾶσθαι." Im Folgenden meint Ph., es sei bei der Unerkennbarkeit des ὂν auch folgerecht, daß ihm kein eigentlicher Name zukomme: „ἦν οὖν ἀκόλουθον τὸ, μηδ' ὄνομα κύριον ἐπιφημισθῆναι δύνασθαι τῷ ὄντι πρὸς ἀλήθειαν." Auch dieß beweist er sofort aus dem A. T., indem er sich auf Exod. 3 beruft, wo Moses Gott befragt, was er den Israeliten antworten sollte, wenn sie von ihm den Namen des Gottes wissen wollten, dem er seine Sendung zuschriebe, und zur Antwort erhält (V. 14.): „ἐγώ εἰμι ὁ Ὤν — οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ισραήλ, ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με," was Ph. für gleichbedeutend hält mit: „εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι." Darauf führt er Exod. 6, 3 an, was er mit einer für seinen Zweck passenden Veränderung so wiedergibt: „τὸ ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς," woraus er wieder schließt: „οὕτω μέντοι τὸ ὂν ἄῤῥητόν ἐστιν, ὥστ' οὐδὲ αἱ ὑπηρετούμεναι δυνάμεις κύριον ὄνομα ἡμῖν λέγουσι." Die δυνάμεις sind eben die göttlichen Mittelwesen, in denen sich Gott offenbart, und die hier dem ὂν förmlich entgegen gesetzt werden; auch sie nennen den eigentlichen Namen Gottes nicht, weil, obgleich göttlicher Natur, sie doch Gottes inneres Wesen nicht befassen, sondern nur, wie er sich gegen die Welt manifestirt. Endlich beruft sich Ph. noch auf Gen. 32, 27, wovon er aber ebenfalls die Worte verändert und sagt, Jacob habe nach seinem Tugendkampfe zum Vorsteher des Kampfes gesprochen: „ἀνάγγειλόν μοι τὸ ὄνομά σου," worauf er die verneinende Antwort erhalten habe: „ἵνα τί τοῦτο ἐρωτᾷν τὸ ὄνομά μου" *).

*) Als Beweis von Ph's. gekünstelter Exegese möge die Erklärung von Exod. 3, 15 hier einen Platz finden, wo die LXX übersetzen: „οὕτως

Die Stellen Exod. 3 und C. 33 gelten bei Ph. für die Ansicht, daß Gott seinem inneren Wesen nach ein bloßes ὄν sei, für klassisch, und es sei daher wenigstens von ersterer noch ein Beispiel beigebracht. Im Leben des Moses kommt er p. 614 auch auf den Vorfall Exod. 3 zu sprechen und bemerkt, Moses habe auf seine Frage wegen des Namens Gottes zur Antwort erhalten: „ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα ἐπ᾽ ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι." — Wenn auch in diesen Worten besonders Gottes Realität im Gegensatze gegen das Scheinsein der Dinge hervorgehoben ist, so wird man doch zugestehen, daß zugleich Gott seinem Wesen nach als ein ruhendes, in sich selbst zusammengehendes Abstractum beschrieben ist, und es ist daher durchaus folgerecht, wenn Ph. behauptet, daß er als solches mit nichts außer ihm in Beziehung steht. Eine höchst wichtige Stelle findet sich hiefür de nom. mutat. 1048, D. Er erklärt hier Gen. 17, 1, wo die LXX die Worte: אֲנִי — אֵל שַׁדַּי durch ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου übersetzen. Im Zusammenhange mit den aus diesem Tractate vorhin angeführten Worten, bemerkt Ph.: wie nicht von einer eigentlichen Erkenntniß und Benennung Gottes die Rede sein könne, so seien auch die fraglichen Worte nicht im eigentlichen Sinne zu fassen: „τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι. αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες, καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν· καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοίῳ, ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον, χρῇζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός. ὥστε αὐτοῦ μὲν εἶναι τὰ πάντα, μηδενὸς δὲ κυρίως αὐτό. τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ᾽ εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος, ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι

ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, Κύριος ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, Θεὸς Ἀβραάμ, καὶ Θεὸς Ἰσαάκ, καὶ Θεὸς Ἰακὼβ ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς. τοῦτό μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς." Da Abrah. die διδασκαλία, Isaak die ὁσιότης, Jacob die ἄσκησις bedeute, so spreche Gott, wenn er sich den Herrn der drei Patriarchen nenne, dadurch nicht seinen eigentlichen Namen aus, sondern indicire nur damit, daß er ein Gott sei, der auf jenen drei Wegen zum Ziele der Weisheit und Tugend führe, bezeichne also nicht sein reines Sein, sondern nur gewisse Relationen von sich; wenn Gottes Name dann αἰώνιον heiße, so habe das den Sinn, daß er nur temporärer Natur sei, und sich für uns, die wir in der Zeit leben, schicke; μνημόσυνον soll bedeuten: οὐ τὸ πέραν μνήμης καὶ νοήσεως ἱστάμενον, d. h. der nicht über unsere Fassungskraft hinausgeht; in γενεαῖς soll der Sinn liegen: οὐ φύσεσιν ἀγενήτοις, denn die unerschaffenen Wesen kennen Gottes eigentlichen Namen. Vgl. de Abrah. 357, A. Die Kabbalisten verbanden die Endbuchstaben der drei Patriarchen und bezeichneten Gott durch בקם.

ὡσανεὶ πρός τι." Das ὄν als solches steht also mit nichts in Beziehung; es ist in sich selbst concentrirt; ein Philosoph aber, der einen solchen Satz aufstellt, muß natürlich auch weiter gehen, denn Gott bleibt ihm nicht ein beziehungsloses ὄν, weil er sonst außer aller Thätigkeit sein würde, sondern er tritt aus sich selbst hervor, er wird, um mit Hegel zu reden, sich ein Anderer, oder, in Ph.'s Redeweise fortzufahren, er tritt in Beziehung, er wird πρός τι. Man könnte diesen Gegensatz bei Ph. etwa auch so ausdrücken, daß man einmal fest hält, Gott ist das ὄν, und als solches ohne Relation, sodann ist er aber auch Quell und Urheber von Allem, da ihm gerade allein die πρᾶξις zukommt. Beides kann nur neben einander bestehen durch Vermittelung, welche Ph. im Hinblick auf das Alttestamentliche „Gott sprach", das Sprechen Gottes nennt, oder auch wohl auf einen Ausdehnen der göttlichen Substanz reducirt, woraus die Worte: τῶν δὲ δυνάμενων ὡς ἔτεινεν κτλ. zu erklären sind.

Dieß sind die Gründe, welche unserm Autor, und der Schule, der er angehörte, die göttlichen Mittelwesen nothwendig machten. Der erste unterscheidet sich dadurch von allen übrigen, daß er sich an die schon vorausgesetzte Existenz göttlicher Wesen anlehnt, und diesen mehr deshalb die Vermittelung beilegt, weil dieselbe ihrer Natur angemessen zu sein schien, wogegen die übrigen streng aus der Natur Gottes und der Schöpfung die Nothwendigkeit der Vermittelung, also auch vermittelnder Wesen beweisen. Der vierte differirt wieder insofern von den zwei andern, als er sich an die Natur Gottes allein anschließt, während bei dem zweiten speciell die Mangelhaftigkeit der Welt mit in Betracht kommt, und diese auch bei dem dritten als Supplement wenigstens hindurchschimmert. Indeß da doch wohl das Dogma von der Mangelhaftigkeit der Welt zunächst dazu beigetragen haben mag, daß man sich Gott als ein seliges Jenseits vorstellte, das sich mit den mangelhaften Dingen außer ihm nicht unmittelbar befasse, und es alsdann nur noch eines Schrittes bedurfte, um Gott ganz zu einem Abstractum zu machen, den man auf Veranlassung der Kabbala wirklich that, so läßt sich insofern der vierte Grund auch wohl als Spitze des zweiten und dritten ansehen. Auf der andern Seite kann man aber auch auf den Gedanken kommen, als ob, was wir als den vierten Grund angegeben, zur Lösung der Aufgabe, die Kluft zwischen Gott und der Welt auszufüllen, selbst gehöre; denn wenn Gott fern von der Welt, und die Welt fern von Gott gedacht wurde, so konnte man, um Beides zu vermitteln, Gott als ὄν auffassen, und auf der andern Seite ihm Manifestationen beilegen, wo dann die Lehre von dem ὄν nicht ein Grund zur Annahme göttlicher Mittelwe-

sen, sondern schon ein Theil des Versuches selbst sein würde, wie man sich die Vermittelung vorstellig machte. Da sich jedoch hierüber in Ph.'s Schriften nichts findet, wohl aber erwiesen ist, daß die Annahme des bloßen εἶναι in Gott auch die Annahme von Mittelwesen zur Folge hatte, so ist es sicherer, die Lehre von einem bloßen εἶναι Gottes einfach als Grund göttlicher Mittelnaturen darzustellen. — In Beziehung auf die Beschaffenheit der Letztern sind der dritte und vierte Grund wieder besonders mit einander verwandt; denn während bei dem ersten ausschließlich, und bei dem zweiten zum Theil auf persönliche Wesen zu schließen ist, so führen die zwei letzten entweder auf bloße Relationen Gottes, die das abstracte Sein desselben zur Thätigkeit vermitteln, oder auf Kräfte, welche sich von dem göttlichen Wesen trennen, die Welt durchdringen, und jenes so in das Universum hineintragen; beiderlei Vorstellungen kommen bei Ph. vor und wir wollen sie jetzt näher in Betracht ziehen.

Zweiter Abschnitt.

Natur der göttlichen Mittelwesen.

I. Der Logos.

Wie die Alexandriner von Ph.'s Richtung überhaupt dem Satze zugethan waren, daß bei der Erkenntniß Gottes vom Menschen auszugehen, und alle menschliche Unvollkommenheit zu negiren, alles Vollkommene aber in unbegränztem Maaße auf ihn überzutragen sei: so legten sie auch bei der Lehre vom Logos ein menschliches Verhältniß zu Grunde. Die Thätigkeit des Menschen nach außen erscheint ihnen überhaupt als eine Offenbarung von Kräften im Innern, als ein Ausdehnen dessen, was der Mensch Geistiges in sich trägt; hiemit verbanden sie die Bemerkung, daß die reinste und vollkommenste Offenbarung des Menschen die Rede sei, die sie demnach als einen Ausfluß einer innern Kraft, nehmlich der Vernunft ansahen. Begünstigt durch die griechische Sprache, welche durch die Vereinigung der beiden Bedeutungen Vernunft und Rede in dem *einen* Worte λόγος den nehmlichen Gedanken kundgibt, brauchten sie zur Bezeichnung

beider Begriffe den Ausdruck λόγος, nur daß sie die Vernunft, um sie als etwas Inneres zu bezeichnen, λόγος ἐνδιάθετος, und die Rede aus dem entgegengesetzten Grunde λ. προφορικός oder ὁ κατὰ προφορὰν nannten. So heißt es z. B. de vita Mos. III, 672, C: „ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν (λόγος) ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός. καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγή, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων." Ebenso quod. det. pot. ins. sol. 172, B: „τῆς οὖν ζωτικῆς δυνάμεως, ἧς τὸ οὐσιῶδες αἷμα, μοῖρά τις ἐξαίρετον ἔσχε μέρος φωνὴν καὶ λόγον, οὐ τὸ διὰ στόματος καὶ γλώττης ῥέον νᾶμα, ἀλλὰ τὴν πηγήν, ἀφ' ἧς αἱ τοῦ προφορικοῦ δεξάμεναι πληροῦσθαι πεφύκασιν." Aehnlich dachte man über Gott. Gott offenbart sich indem er spricht; hiemit dehnt sich der in sich selbst Zusammengeschlossene, das ὄν aus, und weil das ausgesprochene Wort Träger der Vernunft, Gott aber seinem ganzen Wesen nach Vernunft ist, so ist das Wort eine vollkommene Offenbarung Gottes, sein Schatten, sein Bild, ein zweiter Gott, der im Namen des ersten wirkt und die Welt mit ihm verbindet. Diese Sätze finden sich bei Ph. zwar weder in der Kürze, noch in dem Zusammenhange, noch auch mit so kahlen Worten ausgesprochen, lassen sich aber, wenngleich durch Zusammenstellung der verschiedensten Stellen, dennoch bei ihm nachweisen.

Daß Ph. den Logos zunächst als Eigenschaft Gottes, als Gedanken bildende Vernunft auffaßt, zeigt vorzüglich de mundi opific. 3, C ff. Er urgirt hier, daß Moses Gen. 1, 5 nicht gesagt habe, der erste Tag, da er doch richtig bei den übrigen sechs Tagen die Ordnungszahl gebrauche, son- ein Tag (LXX ἡμέρα μία). Er findet den Grund davon in der Bevorzugung des ersten Tages, sofern an demselben nicht wie an den übrigen, sinnliche Dinge, sondern die Ideen geschaffen seien, und beschreibt nun die Ideenschöpfung näher: „Indem Gott, als solcher, voraussah, daß eine Copie (μίμημα) nie schön wird ohne ein schönes Muster (παράδειγμα), noch von dem Sichtbaren etwas vollkommen, was nicht nach einer urbildlichen und unsichtbaren Idee geformt ist (ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη): so prägte er, als er diese sichtbare Welt bilden wollte, zuvor die intelligibele aus (προεξετύπου), um nach einem unkörperlichen und göttlichen Musterbilde die körperliche zu formen, ein jüngeres Abbild der älteren, so viele sichtbare Gattungen enthaltend als in jener unsichtbare sind." Im Folgenden vergleicht Ph. die Schöpferthätigkeit Gottes ganz mit der Art und Weise, wie ein menschlicher Baumeister zu Werke geht, der, bevor er eine wirkliche Stadt erbaut, sich alles Einzelne in seinen Gedanken vorzeichnet, und nach dieser Zeichnung den wirklichen Bau

ausführt. Ph. fährt dann fort: „Aehnliches ist auch von Gott anzunehmen, welcher, als er die Universal-Stadt zu bauen beabsichtigte, die Typen derselben erst ausdachte (ἐνενόησε), aus welchen er die intelligibele Welt zusammensetzte, und die sichtbare vollendete, indem er sich jener zum Musterbilde bediente. Wie nun die im Geiste des Baumeisters zuvor ausgeprägte Stadt einen äußern Raum nicht einnahm, sondern in der Seele des Künstlers abgedruckt war: so hat auch die aus Ideen bestehende Stadt keinen andern Ort als den göttlichen Logos, der dieses zurichtete, denn welchen andern Ort von seinen Kräften gäbe es wohl, der vermögend wäre, ich will nicht sagen alle, sondern nur eine Idee unvermischt aufzunehmen und zu bewahren?" — Es bedarf hier weiter keines Beweises, daß der L. Gottes die Gedanken bildende Vernunft oder Phantasie desselben ist, da die ausdrücklich hervorgehobene Analogie mit dem menschlichen Baumeister unzweideutig dafür spricht. Die Ideen, welche den κόσμος νοητός ausmachen, sind reine Gedankenschöpfungen, die im Logos Gottes wohnen, wie die Musterbilder im Kopfe des Baumeisters. — Diese offenbar platonische Lehre sucht Ph. sofort als mosaisch zu erweisen, indem er sich mit der Versicherung: „Μωϋσέως γάρ ἐστι τὸ δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν" auf Gen. 1, 26 beruft, wo es heißt, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, und daraus a minori ad majus schließt: „Ist der Mensch nach einem göttlichen Musterbilde geschaffen, so muß dieß um so mehr mit der ganzen sichtbaren Welt der Fall sein, sofern der Mensch nur ein Theil von dieser ist."

Da der L. also, als göttliche Vernunft, die intelligibele Welt d. h. die unsichtbaren Musterbilder in sich befaßt, und diese seinen Inhalt ausmachen, so kann er in diesem Sinne auch selbst als der κόσμος νοητός aufgefaßt werden. Daher sagt Ph. kurz vorher: „Wenn man es ohne weitere Umschweife ausdrücken wollte, so ist die intellegibele Welt nichts anderes als Gottes Vernunft, sofern er bereits schafft, denn auch die intelligibele Stadt ist nichts anderes als die Vernunft des Baumeisters, wenn er bereits damit umgeht, die intelligibele Stadt in Wirklichkeit zu bauen." Und dann heißt es weiter: „Es ist aber klar, daß das urbildliche Siegel, welches wir die intelligibele Welt nennen, das urbildliche Muster, die Idee der Ideen, der göttliche Logos selber ist." Siegel heißt die intelligibele Welt, weil die sichtbare sich nach ihr abdrückt; und da der L. dem κόσμος νοητός gleich gesetzt ist, so heißt er in dieser Beziehung ἀρχέτυπον παράδειγμα; als Complex der Ideen heißt er auch ἰδέα ἰδεῶν. — Etwas modificirt ist hier die Vorstellung vom L. allerdings, da er früher durchaus

blos als formales Vermögen in Gott aufgefaßt war, und er hier zu etwas Materiellem, zum Inbegriffe der Ideen selber wird: aber immer ist er doch etwas in Gott Befindliches, ebenso wie die Vernunft mit den Gedanken im Menschen ihren Sitz hat.

In beiden Beziehungen, den L. materiell oder formell gefaßt, ist es nun consequent, die Ideen Gott selbst beizulegen, weil er sie vermittelst des in ihm befindlichen L. denkt. Dieß geschieht in mehreren Stellen, wovon wir, weil sie wiederum den Beweis liefern, daß Ph. den L. als göttliche Eigenschaft, außer der Bemerkung, daß in Beziehung hierauf Gott de vita Mos. I, 627, A τῶν ὄντων παραδειγματικὴ οὐσία und de mundi opif. 15, A ἀρχέτυπος τῶν ὅλων heißt, blos die Stelle de Cherubim 116 anführen. Ph. erklärt hier die Geburt der Eva Gen. 4, 1. 2 von der Conception des Tugendsamens, der von Gott allein in die Seele gesäet werde, und ermahnt die Eingeweihten zum Schweigen über diesen Gegenstand, träfen sie aber auf Mystiker von höherer Einsicht, so möchten sie diese so lange angehen, bis sie von ihnen die höheren Aufschlüsse mitgetheilt empfingen: „Denn auch ich, obgleich beim Moses eingeweiht, habe mich nicht gescheut, mich noch zum Jeremias zu begeben. Dieser aber spricht Angesichts Gottes ein Orakel aus, welches zur friedlichen Tugend sagt: „Nanntest du mich nicht Haus und Vater und Mann deiner Jungfrauschaft?" Hiermit sagt er auf's Klarste, daß Gott ein Haus ist, der unkörperliche Ort unkörperlicher Ideen, und Vater von Allem, da er Alles erzeugt hat, und Gatte der Weisheit, da er dem sterblichen Geschlechte den Samen der Glückseligkeit in den fruchtbaren und jungfräulichen Schooß legt." Die Stelle steht Jerem. 3, 4, wo die LXX vom Texte abweichend übersetzen: οὐχ ὡς οἶκόν με ἐκάλεσας καὶ πατέρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς παρθενίας σου; Hier deutet Ph. οἶκος in dem Sinne, daß Gott das Haus der Ideen sei, πατήρ soll er als Schöpfer des Alls, und ἀρχηγὸς τῆς παρθενίας, wofür Ph. ἀνὴρ τῆς παρθ. liest, als Urheber der Weisheit im Menschen sein; der Angeredete ist der Weise, dessen ἀνὴρ Gott im angegebenen Sinne ist. Dieß sei zugleich ein Beweis, daß Ph. seine Dogmen auch andern heiligen Männern des alten Bundes außer Moses in den Mund legt. Vgl. dem Sinne nach de Cherub. 122.

Bis hieher ist der göttliche L. etwas in Gott; allein die Vernunft wird auch ausgesprochen, sie wird zum Worte Gottes, welches sich Ph., weil darin Gott sein Wesen ausspricht, als seine vollendete Offenbarung denkt, die, von ihm getrennt, das All durchdringt, sonach das göttliche We-

sen in dasselbe hineinträgt, und dadurch Gott und die Welt mit einander in Verbindung bringt. — Ph. dachte sich, mit Beziehung auf Gen. 1 das Heraustreten Gottes zur Thätigkeit überhaupt gern als ein Reden. Dieß beweisen schon die S. 20 aus Allegor. III. und de somn. I. angeführten Stellen, denen hier noch die Worte de Decal. 750, E hinzugefügt werden mögen, wo es heißt: „ὅσα ἐὰν λέγῃ ὁ θεός, οὐ ῥήματά ἐστιν ἀλλὰ ἔργα." Wie dergleichen Stellen zu verstehen sind, zeigt de sacrif. Abel. et C. 140, D. Zu Gen. 4, 3 macht Ph. dem Kain den Vorwurf, daß er Gott erst nach einigen Tagen Früchte bringt, obschon man ihm sofort nach Empfang der Gaben danken müsse, und auch er bei Ertheilung derselben sich nach der Zeit nicht richte, da er deren Schranken enthoben sei: „ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ." Hierauf heißt es weiter: „Auch bei dem Menschen ist nichts schneller als die Rede, denn durch den Strom der Worte und Namen überfliegt sie das Fassungsvermögen des Hörers, und wie die Wellen eines Quells ununterbrochen fließen, indem eine die andere aufnimmt: so hält die Rede, wenn sie zu fließen anfängt, mit dem Gedanken, der in uns das Schnellste ist, und darin den Vogel übertrifft, gleichen Schritt. Wie nun der Ungezeugte über aller Creatur steht, so kommt auch das Wort des Ungezeugten dem der Creatur zuvor und überfliegt die Wolken, wie es auch heißt: „siehe, mein Wort wird dich ergreifen", so daß Gottes Wort Allem zuvorkommt und Alles ergreift. Wenn aber das Wort voreilt, um so viel mehr der Redende selbst, wie anderswo bezeugt wird, indem es heißt: „Hier stehe ich vor Dir" (Exod. 17, 6), denn hierin thut sich kund, daß er allen Creaturen vorkommt, sofern er hier und dort, überall und an allen Orten ist, Alles durchaus erfüllend und nichts von sich leer lassend, denn er spricht nicht: „ich stehe hier und dort", sondern „überall zu derselben Zeit", da er sich nicht so bewegt, daß er einen Ort verläßt und den andern einnimmt, sondern sich ausdehnt (τονικῇ χρώμενος τῇ κινήσει)." Das Wort Gottes wird hier offenbar als etwas sich Ausbreitendes, überall hin sich Erstreckendes und als unmittelbar wirkende Kraft beschrieben, weshalb auch das Reden Gottes im Anfange der Stelle in diesem Sinne zu verstehen ist. Die durchgängige, übrigens künstliche und auf eine weitere Theorie hindeutende Parallelisirung des göttlichen L. mit der menschlichen Rede bringt es mit sich, daß man sich jene ebenso von Gott getrennt denke, wie diese vom Menschen geschieden ist, weshalb sich auch zwischen dem λέγων αὐτός und dem λόγος ein förmlicher Gegensatz findet. Wenn aber dem erstern eine

Durchdringung des Alls und eine Erfüllung desselben mit seinem Wesen beigelegt wird, was mit der sonstigen Außerweltlichkeit Gottes nicht wohl zu stimmen scheint, so hat dieß darin seinen Grund, daß Ph. Gott überhaupt für die letzte Ursache von Allem ansieht, und daher auf ihn die Erfüllung der Welt mit der göttlichen Substanz reducirt, obgleich sie durch den L. vermittelt ist. — Ferner gehört hieher de Prof. 464, B. Ph. zählt an dieser später ausführlicher zu erörternden Stelle die göttlichen Kräfte auf, stellt den Logos oben an, und sagt in Beziehung auf die Asylstädte Num. 35: „αἱ δ᾽ ἄλλαι πέντε (πόλεις) — δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος“ wo das Particip λέγων auf jeden Fall in Beziehung auf den λόγος gesetzt, und da die Kräfte Gottes seine von ihm getrennten Manifestationen sind, das Sprechen von dem Acte der Trennung des L. von Gott zu verstehen ist. Aehnlich de Prof. 465, B. Nachdem hier Ph. bemerkt, daß die göttlichen Kräfte im Heiligthume symbolisch dargestellt seien, fährt er fort: „Der Logos aber, der über diesen steht, ist nicht sichtlich dargestellt, da er nichts Sichtbarem ähnlich, sondern das Abbild Gottes ist, das älteste von allen intelligibeln Wesen, Gott am nächsten, so daß zwischen ihm und dem Einen kein Drittes in der Mitte steht, denn es heißt: „ich will von oben zwischen den beiden Cherubim herab mit dir reden“, so daß der Lenker der Kräfte der L. ist, Herr aber der Redende, der dem Wagenlenker zur richtigen Führung des Ganzen Befehle ertheilt.“ Die wichtigsten Worte lauten im Grundtexte: „ὥσθ᾽ ἡνίοχον μὲν εἶναι τῶν δυνάμεων τὸν λόγον, ἔποχον δὲ τὸν λαλοῦντα, ἐπικαλευόμενον τῷ ἡνιόχῳ τὰ πρὸς ὀρθὴν τοῦ παντὸς ἡνιόχησιν.“ Von großem Gewichte ist auch hier wieder der Ausdruck λαλεῖν, wofür Ph., wenn er nicht durch den Text Exod. 25, 42 gebunden gewesen wäre, gewiß λέγειν gesagt hätte, und er gilt wiederum als Beweis, daß Gott in Beziehung auf den L. als redend, und der L. als Rede Gottes zu denken ist. Was die Function des L. betrifft, so wird die Mittelnatur desselben zunächst zwar darin gesetzt, daß er vor allen Wesen in der unmittelbarsten Nähe Gottes sei; indeß denkt sich Ph. diese Eigenschaft desselben nie für sich allein, sondern bringt damit in Verbindung, daß er zwischen Gott und der Welt vermittelnd auftritt. Dieß zeigt auch der Schluß zur Genüge, den Ph. aus der erhabenen, Gott am nächsten kommenden Stellung des L. macht. Er meint nehmlich, weil der L. unmittelbar neben Gott stehe, so sei er auch über die Kräfte erhaben und deren Lenker; die Kräfte aber sind nichts anders als Gottes Offenbarungen zur Welt; wird nun der L. deren Lenker genannt, so kann damit doch nur ausgedrückt werden, daß er Gottes höchste Offenbarung sei, von welcher

alle übrigen ausgehen, durch die also aller Verkehr zwischen Gott und der Welt vermittelt ist. Die Auslegung der Stelle aus dem Exod. ist nicht recht klar; da indeß die zwei Cherubs sonst als Symbole der zwei höchsten Kräfte aufgefaßt werden, so hat Ph. wahrscheinlich die Mitte, von der die Rede ist, auf die Mitte zwischen den Kräften und Gott bezogen, und weil von einem Reden in der Mitte gesprochen wird, so wendet er die Stelle auf die göttliche Rede zum Beweise an, daß der L. in der Mitte zwischen Gott und den Kräften, folglich Führer der letztern sei.

Daß der λόγος, die Offenbarung des λέγων, nach Analogie der menschlichen Rede zu denken ist, beweisen noch folgende Stellen. Quod deus s. immut. 298, C bemerkt Ph. zur Reue Gottes über die Schöpfung Gen. 6, 6.: „ἔννοιαν καὶ διανόησιν, τὴν μὲν ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον, βεβαιοτάτας δυνάμεις, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων κληρωσάμενος, καὶ χρώμενος ἀεὶ ταύταις τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεᾶται.“ Die ἔννοια, welche hier für die ἐναποκειμένη νόησις erklärt wird, ist offenbar das, was beim Menschen λόγος ἐνδιάθετος heißt, die Vernunft, welche die Ideen denkt, wie denn das Wort νόησις von selbst auf die νοητά hinweist; die διανόησις aber, welche der νοήσεως διέξοδος βεβαιοτάτη gleichgesetzt wird, kann nichts anderes sein als der λ. προφαρικός, und es ist daher sicher, daß Ph. das innere und das durch das Wort geäußerte Denken auch auf Gott überträgt. — Ferner gehört hieher de somn. II. 1140, E. Es wird hier der Fluß in Pharao's Traume Gen. 41 gedeutet: „Der Fluß ist symbolisch die Rede (λόγος), da beide nach außen hervorquellen, und in lebhafter Schnelligkeit fließen, und beide bald in reichen Strömen, jener von Wasser, dieser von Worten und Namen, wogen, bald spärlich und seicht sich bewegen. Beide aber bringen bald Nutzen, jener, indem er die Felder, dieser, indem er die Seelen der Lernbegierigen wässert; bald schaden sie, jener durch Ueberschwemmung der Aecker, dieser durch Verwirrung der Zuhörer. Die Rede aber ist von doppelter Art, die eine, die bessere, ist die nützliche, die andere, die schlechtere, ist die schädliche.“ Im Folgenden führt Ph. von beiden Arten Beispiele an; anstatt diese aber von der menschlichen Rede zu entlehnen, von welcher er bisher ausschließlich gesprochen, bringt er als Beispiel von der bessern Art den göttlichen L. an, indem er, um den Gen. 41 gegebenen Fluß beizubehalten, an den Strom im Paradiese erinnert, und dieses von der göttlichen Weisheit versteht, „aus welcher wie aus einer Quelle der göttliche L. hervorgeht.“ Wenn es hier schon durch die Bemerkung, er wolle von der guten Art Rede ein Beispiel beibringen, klar ist, daß Ph. den göttlichen L. zur Rede rechnet:

so geht dieß auch noch aus dem Folgenden hervor, wo als Beispiel der schlechtern Art Rede das unsinnige Geschwätz angeführt, und ohne Weiteres neben den göttlichen L. gesetzt wird. Es heißt nehmlich weiter: „Die tadelnswerthe Rede ist der ägyptische Fluß, ohne Bildung und ohne Sinn, um es kurz zu sagen, eine Rede ohne Leben. Deshalb verwandelt sich der Fluß auch in Blut, da er doch Nahrung geben könnte, denn die unsinnige Rede ist nicht genießbar, sondern überfüllt mit Fröschen ohne Blut und ohne Leben, die eine widrige, rauhe, das Ohr verletzende Stimme hören lassen. Es heißt aber auch, alle Fische wären darin gestorben. Dieß sind allegorisch die Gedanken, denn diese werden laut und erzeugen sich in der Rede, wie Thiere in einem Flusse, und ertheilen ihr Leben. In der unsinnigen Rede aber sind die Gedanken todt, denn sie enthält nichts Vernünftiges, sondern ein unvernünftiges und geschwätziges Geschwirre wie von Schiffstauen." — Dasselbe geht sodann auch aus dem Namen ῥῆμα, den der L. führt, hervor, da dadurch doch jeden Falls sein dem Ursprunge der menschlichen Rede analog zu denkender Ausgang von Gott bezeichnet werden soll. So z. B. Allegor. I. 44, B: „τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ, ῥήματι, ὁ θεὸς ἀμφότερα ἐποίει, τήντε ἰδέαν τοῦ νοῦ, ὃν συμβολικῶς οὐρανὸν κέκληκε, καὶ τὴν ἰδέαν τῆς αἰσθήσεως, ἣν διὰ σημείου γῆν ὠνόμασεν." Hier ist zwar der λ. ἐνδιάθετος gemeint, welcher die Ideen denkt; allein um so mehr ist dieß ein Beweis, daß sich Ph. den L. als Wort Gottes dachte, da er diesen Namen auch auf den λ. ἐνδιαθ. übertrug, der doch nur in einem sehr untergeordneten Sinne so genannt werden kann; übrigens werden unten noch Beweisstellen vorkommen.

So viel ist also klar, daß das Wort Gottes nach Analogie der menschlichen Rede zu denken ist; doch ist es nicht als ein beliebiges, sondern als ein solches Wort zu fassen, in dem Gott seine Gesammtvernunft ausspricht und niederlegt. — Daß der göttliche L. seinem Inhalte nach wesentlich Vernunft ist, folgt schon daraus, daß Gott Vernunft ist, wie er denn bei Ph. oftmals νοῦς τῶν ὅλων, ὁ τοῦ παντὸς νοῦς heißt, s. de mundi opif. 2, C, Allegor. II, 66, B, de migrat. Abr. 417, A. Doch gibt es auch noch Stellen, welche dieß ausdrücklich bezeugen. Besonders wichtig ist de migrat. Abr. 388, Anf. Ph. erklärt hier Gen. 12, 1 „ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου, καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου, καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου," und versteht γῆ vom Leibe, συγγένεια von den Sinnen, πατρός οἶκος von der menschlichen Rede, und läßt sich über letztern Punct so aus: „Unser Vater ist der Verstand (νοῦς), der in alle Theile der Seele

seine Kräfte pflanzt, durch alle wirkt und sie leitet. Das Haus aber, in welchem er wohnt, ist die von dem ganzen Gebäude abgesonderte Rede; denn wie der Heerd der Wohnplatz des Mannes ist: so wohnt der Verstand in der Rede. Er legt daher sich selbst, und die Gedanken, welche er erzeugt, nachdem er sie wie in einem Hause geordnet und ausgeschmückt hat, in der Rede zu Tage. Wundere dich aber nicht, wenn Moses beim Menschen die Rede das Haus des Verstandes nennt, denn auch Gott, der Universal-Verstand (ὁ τῶν ὅλων νοῦς), hat seinen L. zum Hause. Dieß hat der Ascet (Jacob) bemerkt, da er spricht: „Dieß ist nichts anders als das Haus Gottes" (Gen. 28, 17), was so viel zu bedeuten hat, als: das Haus Gottes ist nichts von dem, was sich zeigen läßt, oder überhaupt in die Sinne fällt, sondern unsichtbar, gestaltlos, dem Geiste allein als Geist wahrnehmbar. Was sollte dies aber sein, als der L., der älteste von Allem, was zum Dasein gekommen ist?" Wenn hier die Rede das Haus des Verstandes, oder besser der Vernunft, genannt wird, so soll dadurch ausgedrückt werden, daß die Vernunft der Inhalt der Rede ist und in ihr sich ausspricht; in diesem Sinne nennt Ph. z. B. auch de mundi opif. 16, A, die Vernunft und die Rede das Haus des Lasters und der Tugend, weil Beides darin respective seinen Sitz hat und sich darin äußert. Dieß angewandt auf den göttlichen L., so ergibt sich die Vergleichung: wie die menschliche Vernunft in der Rede sich äußert: so die göttliche im L. — Auch wird der L. geradezu Vernunft genannt quis rer. div. haer. s. 512, D. Ph. erklärt hier Abrahams Opfer Gen. 15, und wirft sich bei V. 10 die Frage auf, warum Abraham die Vögel nicht getheilt habe: „Die Vögel aber theilte er nicht, denn es sind damit die zwei beflügelten und in die Höhe strebenden Logoi verstanden, von denen der eine Urbild und über uns erhaben, der andere Abbild und uns angehörig ist, denn es heißt nicht: Gott machte den Menschen zu einem Bilde, sondern er machte ihn nach einem Bilde, so daß jedes Einzelnen Vernunft (νοῦς), die der eigentliche und wahrhafte Mensch ist, vom Schöpfer aus der dritte Abdruck ist, die mittlere Vernunft aber von der unsrigen Musterbild, von jener aber Abbild. Unsere Vernunft nun ist von Natur untheilbar, denn den unvernünftigen Theil der Seele hat der Schöpfer sechsfach zertheilt, und daraus sieben Theile gemacht, die fünf Sinne, das Zeugungsvermögen und die Stimme, den denkenden Theil aber, welcher Vernunft heißt, ließ er ungetheilt, wegen seiner Aehnlichkeit mit dem ganzen Himmel, denn auch an diesem wird der äußerste Fixstern-Kreis ungetheilt bewahrt, während die Planeten in sieben Kreise zerfallen. Denn was die Seele im Menschen

3

ist, das ist der Himmel in der Welt. Die zwei geistigen und vernünftigen Wesen also, das im Menschen und das im All, sind ganz und ungetheilt, deshalb heißt es: „Die Vögel aber theilte er nicht." Es wird nehmlich mit der Haustaube, da sie ein sanftes und in unserer Gesellschaft lebendes Thier ist, unsere Vernunft, mit dem Vorbilde von dieser aber die Turteltaube verglichen. Denn Gottes L. ist einsam und allein, und mischt sich nicht in die Fluth des Werdenden und Vergehenden, sondern, aufwärts zu streben gewöhnt, ist er Begleiter des Einen. Untheilbar also sind die zwei Wesen, die Vernunft (λογισμός) in uns und die göttliche Vernunft (ὁ θεῖος λ.) über uns. Obgleich sie aber untheilbar sind, so theilen sie doch tausend andere Dinge; der göttliche L. nehmlich trennte und theilte Alles in der Natur, unsere Vernunft aber theilt die Dinge bei der Erforschung derselben. Und dieß geschieht wegen der Aehnlichkeit mit dem Schöpfer und Vater des Alls; denn Gott (τὸ θεῖον), obgleich er ohne Mischung, ohne Zusammensetzung und Theilung ist, bewirkt doch Mischung und Vieltheiligkeit bei der Welt; so daß sowohl die Vernunft in uns, als auch die über uns, wegen der Analogie mit Gott, obgleich sie selbst ohne Theilung sind, Alles mächtig zu scheiden vermögen." Da später weiter erörtert werden wird, was es mit der hier mehrmals erwähnten Theilung für eine Bewandtniß hat, so sei über die Stelle nur Folgendes bemerkt. Daß unter dem einen der Logoi derselbe Logos verstanden ist, von dem wir bisher gehandelt, geht, auch ohne den später zu besprechenden Zusammenhang dieser Stelle mit dem Vorigen, schon daraus hinlänglich hervor, daß ihn Ph. Bild Gottes nennt, womit er sonst ohne Weiteres nichts anderes als jenes hypostatische Wesen bezeichnet. Dieser L. nun ist streng von Gott geschieden, denn erst kommt Gott, dann sein L. und zuletzt die menschliche Vernunft. Was er aber seinem Wesen nach sei, zeigt die durchgeführte Analogie desselben mit der menschlichen Vernunft. Beide werden unter den Begriff λόγος, in der Bedeutung Vernunft subsumirt; beide sind untheilbar, denn jeder macht eine einzige harmonische Kraft aus; dennoch theilen beide: der göttliche L. durch reale Scheidung der Elemente: die menschliche Vernunft durch logische Theilung der Dinge beim Erkennen; beide thun dieß wegen ihrer Aehnlichkeit mit Gott, dem obersten Grunde aller Vielgestaltung und Mannigfaltigkeit; endlich wird auch der göttliche L. geradezu Vernunft genannt: er muß also wesentlich Vernunft sein. Das Verhältniß zwischen der göttlichen und menschlichen Vernunft ist auch zugleich näher angegeben, wonach die menschliche das Abbild der göttlichen, und diese das Vorbild von jener ist; jedoch ist auch die andere Seite des

göttlichen L. nicht unerwähnt geblieben, wonach er die in die Welt zerstreute göttliche Vernunft ausmacht, und daher φύσις ἡ ἐν τῷ παντί im Gegensatze gegen τὴν ἐν ἀνθρώπῳ heißt. Ueber Einzelnes ist noch zu bemerken: die stoische Eintheilung des ἄλογον der Seele in sieben Theile kommt oft bei Ph. vor; hier vergleicht er damit die von ihm angenommene siebenfache Theilung des Himmels, woraus acht Sphären entstehen; die äußerste, die der Fixsterne, entspricht dem νοῦς, dem wahren Menschen, die sieben Planetensphären den genannten sieben Theilen des Unvernünftigen an der Seele.

Daraus, daß der geoffenbarte L. Gefäß der göttlichen Vernunft ist, läßt es sich auch erklären, wenn dem λ. ἐνδιάθετος zugeschrieben wird, was eigentlich blos dem προφορικός zukommt. So heißt es de mundi opif. 4, D nachdem vom L. als göttlicher Eigenschaft die Rede gewesen: „δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ, πήγην ἔχουσα τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν.“ Obgleich die weltschaffende Kraft eigentlich der λ. προφ. ist, so wird hier doch der λ. ἐνδιαθ. dafür ausgegeben, was eben darin seinen Grund hat, daß beide göttliche Vernunft sind.

Beide endlich, der λ. ἐνδιαθ. und προφ., werden mit nicht undeutlicher Indicirung des Verhältnisses, daß jener Gottes innere, dieser die geoffenbarte, aus ihm herausgegangene Vernunft sei, neben einander gestellt de vita Mos. III, 672, C. Ph. legt hier mit vielem Geschick das hohenpriesterliche Gewand aus (Exod. 28) und kommt auch auf das Brustschild (V. 15 חֹשֶׁן מִשְׁפָּט, LXX λογεῖον τῶν κρίσεων), worüber er sich ausläßt: „Doppelt aber ist das Brustschild nicht ohne Grund (Exod. 39, 9), denn zweifach ist die Vernunft sowohl im All als auch in der Menschennatur. In Betreff des Alls nehmlich gibt es die Vernunft der unkörperlichen und urbildlichen Ideen, aus welchen die intelligibele Welt geschaffen ward, und die des Sichtbaren, was Nachahmungen und Abbilder jener Ideen sind, woraus die sichtbare Welt gefertigt ward. Im Menschen aber gibt es theils die verborgene, theils die offenbare Vernunft, jene der Quell, diese der daraus fließende Bach. — Die viereckige Gestalt aber maß der Künstler dem Brustschilde zu, indem er höchst angemessen andeutete, daß sowohl die Vernunft der Natur, als auch die des Menschen überallhin vordringen muß und in keiner Weise wankt, weshalb er ihr auch die zwei Tugenden, Offenbarung und Wahrheit zuertheilte, denn die Vernunft der Natur ist wahr und Alles offenbarend, die Vernunft des Weisen aber, jene nachahmend, soll schicklicher Weise ohne Falsch sein, die Wahrheit ehren, und nichts aus Neid verdecken, dessen Bekanntwerdung den Unterrichteten nützlich ist.

Und auch den zwei Logoi, welche jeder Einzelne von uns besitzt, dem verborgenen und dem offenbaren, hat er zwei eigenthümliche Vorzüge zuertheilt: dem offenbaren nehmlich die Offenbarung, und dem verborgenen die Wahrheit, denn mit der Vernunft soll der Irrthum gemieden, und mit der Rede die Mittheilung nicht verhindert sein." Es ist hier eine zweifache Vernunft genannt: 1) die Vernunft des Alls, 2) die Vernunft des Menschen. Jede zerfällt wieder in zwei Species; jene a) in die Vernunft, welche die Ideen, und b) in die, welche das Sichtbare umfaßt; diese a) in den λ. ἐνδιάθετος, b) λ. προφορικός. Wenngleich das Verhältniß der zwei erstern Species zu einander nicht näher angegeben ist, so läßt es sich doch, da sie beide zu einem Genus gehören, und als solche der Vernunft des Menschen parallelisirt werden, kaum anders denken, als daß die Vernunft des Sichtbaren, worunter die in das All verbreitete göttliche Vernunft zu verstehen ist, ebenso die manifestirte Vernunft der Ideen, d. h. die manifestirte Denkkraft Gottes ist, wie der λ. προφ. beim Menschen den Strom ausmacht, der aus dem λ. ἐνδιαθ. entspringt. In Beziehung hierauf legt Ph. auch die am Brustschilde des Hohenpriesters befindlichen Urim und Thummim, was die LXX. durch δήλωσις καὶ ἀλήθεια übersetzen, aus, und trägt beides auf den L. der Natur über, welcher den L. des Sichtbaren und den der Ideen in sich befaßt, weil er blos der Vernunft im Menschen entgegengesetzt ist; die Wahrheit ist nehmlich dem L. der Ideen eigen, sofern in ihm die göttlichen Gedanken liegen, aber die Offenbarung gehört dem ausgesprochenen L. an, theils weil er selbst die Uroffenbarung Gottes ist, theils weil er die göttlichen Gedanken durch Realisirung derselben zur Erscheinung bringt.

Diese Stellen werden genügend sein, um zu erweisen, daß der L. bei Ph. die göttliche Vernunft ist, welche theils als Eigenschaft im göttlichen Wesen verborgen ist, theils wie die menschliche Vernunft durch die Sprache aus dem ὄν heraustritt, und in einer gewissen Abgeschiedenheit von ihm für sich besteht, oder daß er, wenn wir ihn in seiner Lostrennung von Gott allein betrachten, materiell als göttliche Vernunft, und formell als göttliche Rede anzusehen ist. Wollte man, da doch der Sache nach dieser ganze von einem menschlichen Verhältnisse auf Gott übergetragene Lehrtypus wirklich bei Ph. vorkommt, einen Grund ausfindig machen, warum nicht auch die Ausdrücke λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός auf den göttlichen L. von ihm angewandt sind, so hat man gewiß Unrecht, wenn man glaubt, dies sei mehr durch einen bloßen Zufall geschehen, da zu Ph.'s Zeit die Lehre von einem göttlichen λ. ἐνδιαθ. und προφ. so allgemein

gewesen sei, daß sie einer ausdrücklichen Erwähnung nicht bedurft hätte. Denn da Ph. vielmehr aus seiner Zeit heraus und für dieselbe schreibt, wie sich aus den vielen blos seine Zeitgenossen angehenden Aeußerungen, und aus seiner ganzen die Bewegung im Zeitgeiste hinlänglich documentirenden Manier leicht darthun läßt, und da er trotz der dringendsten Aufforderung, wie sie besonders in der zuletzt besprochenen Stelle vorliegt, wo ihn die Analogie mit der menschlichen Vernunft und Rede nothwendig zur Anwendung dieser Lehrformel hätte bringen müssen, wenn sie ihm geläufig gewesen wäre, sich derselben dennoch enthält: so ist gewiß mit vollem Rechte zu schließen, daß eine solche Formel noch nicht in seinem Zeitalter lag. Vielleicht, da man hier einmal conjiciren muß, ließ man sich, wie später Origenes, von dem richtigen Gefühle leiten, daß, da die nach Analogie der menschlichen Rede vorgestellte Offenbarung Gottes schon Menschliches genug auf Gott übertrug, der Anthropomorphismus doch stärker hervorgetreten sein würde und leicht stabil hätte werden können, wenn man in Beziehung auf Gott geradezu wie beim Menschen von einem λ. ἐνδιαϑ. und προφ. hätte reden wollen, wogegen man durch Vermeidung dieser Ausdrücke sich das, freilich doch überall hindurchbrechende, Menschliche der Vorstellung zu verdecken suchen mochte. Ein λ. ἐνδιαϑ. wäre natürlich eher zulässig gewesen, zumal da auch Ph. das Adject. ἐνδιάϑετος de nom. mutat. 1065, A, wo er die innere göttliche Freude γέλως, ἐνδιάϑετος υἱὸς ϑεοῦ nennt, mit Gott in Verbindung bringt. Allein da der λ. ἐνδιαϑ. doch nur im Gegensatze zum λ. προφ. einen vollständigen Sinn gehabt hätte, und man diesen Ausdruck geflissentlich vermied, so ließ man auch jenen unbenutzt. Sodann aber liegt in diesem Ausdrucke auch eine Unangemessenheit zu der zu bezeichnenden Vorstellung, sofern die ausgesprochene Rede, wie Ph. selbst oftmals erinnert, etwas Verschwindendes und deshalb mit dem Wechsel des Gedankens sich stets Wiederholendes ist, der L. dagegen etwas Bleibendes und Hypostatisches ausmacht, und es erscheint daher die Bezeichnung desselben durch λόγος προφορικός als untauglich. Endlich ist das Sprechen Gottes weiter nichts als ein bildlicher Ausdruck, der das Ausgehen des L. von Gott zwar annäherungsweise indicirte, aber es deshalb noch keineswegs mit sich brachte, daß man auch andere mit dem menschlichen Sprechen zusammenhängende Vorstellungen wörtlich auf Gott übertrug.

Man wird schon aus dem Bisherigen bemerkt haben, daß die Lehre vom L. direct auf den dritten und vierten Grund, warum Ph. göttliche Mittelwesen annimmt, hinweist, da der L. es ist, der sowohl den jenseiti-

gen Gott mit der Welt in Verbindung bringt, als auch als Product davon erscheint, daß das abstracte ὄν concret wird und sich zur Manifestation erschließt. Besonders in letzterer Hinsicht wird der λόγος dem θεὸς κατὰ τὸ εἶναι d. h. die Offenbarung Gottes seinem innern Wesen von Ph. entgegengesetzt. Vorzüglich thut er dieß, wenn er von der Erkenntniß Gottes spricht, und hier die Erkenntniß der bloßen Offenbarung Gottes von der seines innern Wesens unterscheidet. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht de somn. I, 574, E. Zu Gen. 28, 11 „καὶ ἀπήντησε τόπῳ, καὶ ἐκοιμήθη ἐκεῖ" bemerkt Ph., das Wort τόπος habe einen dreifachen Sinn, denn es bedeute den mathematischen Raum, den L., und Gott selbst. Zum Beweise beruft er sich auf Gen. 22, 3. 4, wo es heißt, Abraham, nachdem er an den Ort gekommen, habe ihn von ferne gesehen. „Wie soll es nun möglich sein, daß er den Ort von ferne sah, da er schon hingekommen war? Allein ein und dasselbe Wort ist vielleicht Bezeichnung zweier verschiedener Dinge; das eine Mal heißt es nehmlich den L., das andere Mal den Gott des L. (ὁ περὶ τοῦ λόγου θεός). Wer aber, von der Weisheit gastfreundlich aufgenommen, an den Ort in der erstern Bedeutung kommt, indem er den heiligen L. als Gipfel und Ende der Gottwohlgefälligkeit findet, der eilt, wenn er bei diesem angelangt ist, nicht, Gott seinem Sein nach zu erreichen, (οὐ φθάνει πρὸς τὸ κατὰ τὸ εἶναι θεὸν ἐλθεῖν), sondern sieht ihn von ferne, oder ist vielmehr nicht einmal im Stande, ihn von ferne zu sehen, sondern wird nur inne, daß Gott von aller Schöpfung fern ist, und die Erkenntniß desselben weit über die menschliche Vernunft hinaus liegt. Vielleicht aber bezieht sich auch τόπος nicht auf Gott, sondern hat folgenden Sinn: er kam an den Ort, und als er die Augen aufhob, so bemerkte er, daß der Ort, an welchen er gekommen war, von dem unnennbaren und unaussprechlichen und in aller Weise unbegreiflichen Gotte weit entfernt lag. Wenn nun der Ascet nach Haran, d. h. in den Zustand, wo er seine Sinne auf sich selber wendet, kommt, so gelangt er nicht zu einem Orte in jenem ersten Sinne, denn daß er einen mathematischen Raum einnimmt, versteht sich von selbst, noch auch in der dritten Bedeutung, wo Gott gemeint ist, über welchen kaum der zur Erkenntniß gelangen kann, welcher an dem Brunnen, Eid genannt, verweilt, an dem sich das selbstgelehrte Geschlecht Isaak aufhält, welches von dem Vertrauen auf Gott (τῆς πρὸς τὸν θ. πίστεως), und dem dunkeln Begreifen desselben nicht fern ist, sondern er gelangt zum mittlern, göttlichen L., der das Beste räth, und das den Zeiten jedesmal Angemessene lehrt." Ph. erklärt Gen. 22, 3. 4 in dem Sinne: es heiße daselbst, Abraham sei an den be-

fohlenen Ort gekommen, und gleich darauf, er habe ihn von ferne gesehen, da man aber einen Ort nicht erst von ferne sehe, wenn man dabei schon angelangt sei, so sei τόπος im doppelten Sinne zu nehmen, es heiße nehmlich das eine Mal den L., und das andere Mal Gott. Das Anlangen am Orte aber deutet Ph. von der Erkenntniß des L., denn wenn die Worte: „Abrah. sah den Ort von ferne" in dem Sinne erklärt werden, der den Weisen überhaupt repräsentirende Abrah. sei inne geworden, daß Gott von aller Creatur entfernt ist, und die Erkenntniß desselben weit über die menschliche Vernunft hinaus liegt, so muß auch das Anlangen am Orte, d. h. beim L, analog d. i. von der Erkenntniß desselben verstanden werden in dem Sinne, daß Abraham zwar nicht zur Erkenntniß des Wesens Gottes, wohl aber seiner Offenbarung, des L. gekommen sei. Dasselbe Verständniß, und zwar noch strenger, verlangt auch der Gegensatz, welchen Ph zwischen dem nach Haran ziehenden und hier mit dem Abraham verglichenen Jacob, und dem am Eidbrunnen verweilenden Isaak macht. Das vom Brunnen Gesagte bezieht sich auf Gen. 26, 25; Ph. erklärt nehmlich sonst den Brunnen für den Quell der Weisheit, welcher Eid genannt werde, weil sich auf nichts sicherer schwören lasse, als auf die Unergründlichkeit der Weisheit; das Isaaksgeschlecht nun, welches aus diesem Brunnen schöpft, kann kaum zu einiger Erkenntniß über Gott kommen, dem in Haran wohnenden, d. h. das γνῶθι σεαυτόν beachtenden Abraham ist dieß ganz versagt; wenn ihm nun ihm Gegentheile von dieser Gotteserkenntniß ein Ankommen beim L. zugeschrieben wird, so muß dieß folglich den Sinn haben, daß ihm nur vergönnt ist, es zum Erforschen und Begreifen des L. zu bringen. Der Gegensatz zwischen Gott κατὰ τὸ εἶναι und dem L., d. i. der Offenbarung Gottes, womit sich zugleich die Subordination verbindet, ist daher von selbst klar. Hinzuzufügen ist nur noch, daß Gott dem L. gegenüber Prädicate beigegeben sind, welche ihn zu einem absolut Unerreichbaren machen, wogegen der L. als solcher erscheint, der dem Menschen mit mehr Leichtigkeit zugänglich ist. Mit der Erkenntniß Gottes verbindet Ph. zugleich die πίστις zu ihm, d. h. die vertrauungsvolle Hingabe des Herzens an ihn. Der L., wenn er erkannt ist, räth das Beste, weil er, ist er vom Menschen erfaßt, auch seiner Seits diesen erleuchtet.

Mit der Zusammenstellung des Jacob in Haran und des Isaak am Eidbrunnen sind sogar bestimmte Bildungsstufen angedeutet, wovon der eine die Erkenntniß des L. und der andere die des göttlichen Wesens eigenthümlich ist, und die durch die Bemerkung, wer zum L., als dem Gipfel und Ende der Gottwohlgefälligkeit gelange, beeile sich nicht, zu Gott selbst

zu kommen, noch mehr hervorgehoben werden, und es gibt in der That auch noch andere Stellen, wo Gott und der L. in diesem Sinne einander entgegengesetzt werden. So de somn. I, 583, A. Beim Sonnenuntergange Gen. 28, 11 versteht Ph. unter der Sonne Gott, dessen Licht in der Seele des Asceten untergegangen, wogegen die Anschauung des L. in ihr aufgegangen sei: „denn wenn die Strahlen Gottes, durch welche die Dinge aufs Reinste erkannt werden, die Seele verlassen, so geht das zweite, schwächere Licht der Logoi und nicht der Dinge auf, wie auch hier auf der Erde. Ist nehmlich die Sonne untergegangen, so sendet der Mond, der die zweite Stelle nach der Sonne einnimmt, ein dunkleres Licht auf die Erde. Doch genügt Denen, welche den über dem Orte (τόπος war vom L. erklärt) und dem L. stehenden Gott nicht zu schauen vermögen, vollkommen, dem L. zu begegnen, weil doch ihre Seele nicht ganz ohne Erleuchtung bleibt, sondern sie nach dem Untergange jenes ungemischten Lichtes das gemischte empfangen, denn die Söhne Israels, heißt es im Exodus (10, 23) hatten überall Licht, wo sie waren." Hier wird zwar zunächst der Zustand bezeichnet, wo der Mensch zwischen der Erkenntniß Gottes und des L. schwankt, und aus Unvermögen von jener zu dieser herabsinkt, doch wird zuletzt auch die Gotteserkenntniß der Logoserkenntniß als fixirter Standpunct gegenüber gestellt. Statt des L. sind im Anfange der Stelle, mit Beziehung auf diesen λόγοι genannt, und ihnen die πράγματα entgegengesetzt. Sofern die Logoi blos Offenbarungen Gottes nach außen sind, so soll hierdurch ausgedrückt werden, wenn man Gott seinem Wesen nach begriffen habe, so erfasse man auch die Dinge in ihrem wahren Lichte, wogegen bei der Erkenntniß des L. die Dinge blos in ihrer Erscheinung aufgefaßt werden. Man sieht hieraus aufs Deutlichste, wie streng Ph. Gott und den L. d. i. das Sein und die Offenbarung Gottes einander entgegensetzt und den L. unterordnet, und wie er diesen Gegensatz auch auf die übrige Erkenntniß anwendet. In welchem Zusammenhange jedoch die Erkenntniß des Wesens Gottes mit der Einsicht in die innere Natur der Dinge stehe, wird zwar nirgends näher bei Ph. angegeben, und dieser Gedanke scheint auch mehr nur hingeworfen als nach strengem Plane beigebracht zu sein, indeß ließe er sich aus Ph.'s Gedankenkreise recht gut construiren. Die Dinge nehmlich sind Abdrücke des L., dieser selbst ist entsprechendes Abbild Gottes, folglich, von oben angefangen: wer Gott begriffen hat, dem wird auch die das göttliche Wesen wiederstrahlende innere Natur der Dinge offenbar sein; wo sich dagegen die Erkenntniß Gottes blos auf dessen Manifestation erstreckt, da werden auch die Dinge blos ihrer

Erscheinung nach erkannt werden. Die Stelle Exod. 10, 23 ist in dem Sinne angewandt, daß, mag die Erkenntniß Gott oder den L. betreffen, in beiden Fällen der Mensch nicht ohne Erleuchtung bleibt, wogegen die Aegypter (die in die Sinnlichkeit Verlornen) ganz blind sind. — Aehnlich spricht sich Ph. aus de conf. ling. 333, E. Er erklärt die Backsteine Gen. 11, 3 von der Mischung aller Laster, von welchen sich der Vernünftige zu befreien strebt, um Gott zu dienen: „Dann wird er den Ort unverdeckt sehn, wo der unwandelbare und unveränderliche Gott thront, und die Stütze, worauf seine Füße ruhen, wie ein Kunstgebilde von Sapphir (Exod. 24, 10) und wie eine Himmelsfeste d. h. die sichtbare Welt, welche hierunter verstanden wird (αἰνίττεται), denn es ist billig, daß Diejenigen, welche Gemeinschaft mit der Wissenschaft pflegen, Verlangen haben, diesen (Gott) zu schauen, wenn sie aber das nicht im Stande sind, das Bild desselben, den heiligsten Logos, und alsdann das vollendetste Werk unter den sichtbaren Dingen, diese Welt." — Anderwärts wird die Erkenntniß Gottes und des L. förmlich mit einem schulgerechten Cursus verglichen, indem der lernende Schüler „γνώριμος" oder Sohn des L. (doch wohl im Sinne der Rabbinen, die ihre Schüler Söhne hießen) genannt wird. So de somn. I, 584, B. Den Umstand, daß Jacob Gen. 28, 11 einen Stein statt Kopfkissens nimmt, deutet unser Theosoph in der wörtlichen Erklärung auf Abhärtung jeder Art, und beschreibt im Gegensatz davon die Verweichlichten: „Von solchen ist nicht ein Einziger Schüler des heiligen L., sondern hiezu gehören die ächten Männer, welche die Mäßigkeit, den Anstand, die Zucht, Enthaltsamkeit, Armuth (ὀλιγόδεια), Selbstbeherrschung lieben" u. s. w. Da die Tugend nach Ph. aus Erkenntniß hervorgeht so ist beim Worte γνώριμος nebst der sittlichen Kräftigung durch den L., auch an die Erkenntniß desselben zu denken. Wenn sich aber zunächst die Vorstellung ergibt, daß der L. der Unterrichtende und der Mensch der Lernende ist, so ist dieß so zu fassen, daß der L. gleichsam sich selbst zum Gegenstande des Unterrichts macht, und daher in seiner Belehrung zugleich Erkenntniß desselben von Seiten des Menschen liegt. — Hierauf möchte ich sodann auch die Stelle de nom. mutat. 1058, A beziehen. Ph. wirft sich nehmlich hier, wo er von der Namenverwandlung der alttestamentlichen Personen redet, die Frage auf, warum Abraham, als er einmal so benannt worden, immer diesen und nie mehr den alten Namen Abram führe, dagegen Jacob, trotz der Veränderung seines Namens in Israel, häufig noch Jacob heiße. Er findet den Grund davon darin, daß Abraham als ἀρετὴ διδακτική vermittelst des Gedächtnisses den Unterricht beständig ge-

genwärtig habe, und daher in seinen alten Irrthum nicht zurückfalle, wogegen Jacob, die ἀρετὴ ἀσκητική, oft ermüde und zu seinen vorigen Fehlern umkehre, worauf er hinzufügt: „Deswegen gab dem Abraham, weil er ein für allemal fest stehen sollte, der unwandelbare Gott den Namen, damit das, was für die Zukunft unverändert bleiben sollte, von dem sich selbst gleich bleibenden Gotte gegründet würde, den Jacob aber benannte ein Engel, der Diener Gottes, der L., um damit anzudeuten, daß nichts von dem, was unter Gott steht, Ursache einer unwandelbaren Festigkeit ist." Die beiden Facta stehen Gen. 17, 5 und 32, 28. Ph. hat offenbar wenigstens hier den historischen Sinn verlassen, sofern er beide Patriarchen blos als Symbole zweier Tugendrichtungen auffaßt, und auch wohl schwerlich die Namengebung Abrahams durch Gott je wörtlich genommen haben wird. Da nun der Name bei Ph. Symbol des Standpunctes eines Menschen ist (z. B. Abram — Abraham), so mußte es ihm nahe liegen, in demselben Sinne auch die Verschiedenheit der Namenertheiler zu fassen, so daß, wenn nach dem A. T. Abraham von Gott den Namen empfängt, Ph. meint, es solle damit der Standpunct der Erkenntniß Gottes, dagegen durch die Benennung Jacobs durch den L. die Bildungsstufe bezeichnet werden, wo sich der Mensch an die bloße Offenbarung Gottes hält. Hieneben beibt jedoch natürlich der von Ph. klar angegebene Sinn ungeschmälert stehen, daß die Namengebung durch Gott die Unwandelbarkeit der ἀρετὴ διδακτική, dagegen die durch Jacob die Wandelbarkeit der ἀρετὴ ἀσκητική indiciren sollen. Mag man übrigens den von uns angegebenen Nebensinn annehmen oder nicht, so bleibt der Gegensatz zwischen Gott und dem L. immer gleich entschieden ausgesprochen.

In diesen Stellen ist zwischen der materiellen Erkenntniß Gottes und des L. unterschieden; es findet sich aber auch ein formeller Gegensatz Allegor. III, 79, B. Ph. behauptet hier zwei Wege der Gotteserkenntniß; der eine ist der, wo man von den Werken auf die Beschaffenheit des Urhebers schließt, worüber er sich so ausläßt: „Denn wie, wenn man ein wohl ausgeführtes Gebäude sieht, man den Sinn des Künstlers daraus vernimmt —: so wird man auch, wenn man in dieß große Haus, die Welt kommt, und den Himmel sieht, wie er sich im Kreise bewegt, — schließen, daß dieß nicht ohne Kunst geschaffen, sondern von diesem Allem Gott der Schöpfer war und ist. Die aber so schließen, erkennen Gott durch den Schatten, indem sie den Künstler nach seinen Werken ermessen. Es gibt aber einen vollkommenen und reinen, in die hohen Mysterien eingeweihten Geist, welcher den Urgrund des Seins nicht aus dem Gewordenen erkennt wie aus dem

Schatten den festen Körper, sondern alles Entstandene übersehend, eine klarere Erscheinung des Ungezeugten schaut, so daß er ihn aus ihm selbst begreift. Dieß ist Moses, welcher spricht: „zeige Dich mir selbst, damit ich Dich klar schaue." Zeige Dich mir nicht vermittelst des Himmels und der Erde, oder des Wassers, oder der Luft, oder überhaupt durch etwas in der Schöpfung, denn ich möchte Deine Gestalt in nichts Anderem wie in einem Spiegel sehen (κατοπτρισαίμην τὴν σὴν ἰδέαν), als in Dir, Gott. Denn die Erscheinungen in Geschaffenem lösen sich auf, aber die Unerschaffenen sind dauernd und bleiben ewig." Die Erkenntniß Gottes aus seinen Werken wird hier eine Erkenntniß aus seinem Schatten genannt, und ihr der umgekehrte Weg vorgezogen, wo man Gott aus ihm selbst heraus erschaut, und von da aus auch seinen Schatten erkennt. Im Folgenden wird für den Schatten Gottes nicht allein die Welt, sondern auch der L. ausgegeben; bringen wir daher diesen in Zusammenhang mit der Gotteserkenntniß: so ergibt sich der formale Gegensatz, daß man entweder vom L. zur Erkenntniß Gottes, oder von Gott zur Erkenntniß seines Schattens d. i. des L. und der Welt übergehen könne. Vgl. die erst kurz vorhin beigebrachte Stelle aus de conf. ling. 333. Letztere Art der Erkenntniß verdient den Vorzug, weil alle Erscheinungen Gottes im Endlichen vergänglich sind, Gott selbst aber in sich unveränderlich ist. Daß der L. und die Welt so eng verbunden sind, hat darin seinen Grund, weil aus Beiden Gottes Wesen wiederstrahlt.

Anmerk. Wenn in den beigebrachten Stellen der Standpunct der Gotteserkenntniß dem der Logoserkenntniß entgegengesetzt, und die ganze Darstellung so gehalten ist, daß man daraus nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit der Gotteserkenntniß bei manchem Individuum (bei Moses und dem ganzen allegorisch gedeuteten Isaaksgeschlechte) ersieht: so darf man doch nicht glauben, daß diese Stellen den vielen andern, welche die Unbegreiflichkeit Gottes behaupten, gerazu widersprechen, wiewohl man zugeben muß, daß Ph. zur Erreichung seines augenblicklichen Zweckes sich nicht selten einseitig ausdrückt. Im Ganzen nehmlich heißt es doch nur, daß Gott als ὄν, oder κατὰ τὸ εἶναι der menschlichen Erkenntniß unzugänglich ist, und dieß kann auch neben den hier angeführten Stellen bestehen, da darin die Erkenntniß als dem Objecte adäquat nicht bezeichnet wird. Die richtige Mitte wird ohne Zweifel de Prof. 470, C angegeben, wo Ph. auf Veranlassung des süßen Mannas sagt: „Die Untersuchungen über die einzelnen Dinge bringen eine ergötzende und philosophische Betrachtung mit sich, denn wie sollten

sie das nicht? Aber die Erforschung des höchsten Guts, des Unvergleichlichen, des absoluten Urgrundes ergötzt sofort Diejenigen, welche sich ihr zuwenden, und bleibt nicht ohne Erfolg, da er wegen seiner gnädigen Natur durch die jungfräulichen Chariten sich Denen zeigt, welche Verlangen haben, ihn zu schauen: freilich nicht seinem Wesen nach (*οἷός ἐστιν*), denn dieß ist nicht möglich, da auch Moses sich wegwandte und sich fürchtete, Gott ins Angesicht zu sehen, sondern so weit es der sterblichen Natur gestattet ist, sich dem Intelligibeln zu nahen." — Dieselbe Beschränkung, daß die Erschauung des göttlichen Wesens, der übrigens Gott selbst zu Hülfe kommen muß, nur bis zu einem der menschlichen Natur angemessenem Grade möglich sei, kommt noch häufig vor, besonders Allegor. I, 47, B: „*οὐ γὰρ ἂν ἐπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν, ὡς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀνασπασθῆναι.*" Dagegen muß man zugestehen, daß hiemit de vita Mos. I, 627, A widersprechend ist. Ph. rühmt hier Moses's Uneigennützigkeit, mit der er alle äußern Vorzüge von sich gewiesen, und statt deren der königlichen Tugenden sich beflissen habe; dafür habe ihn denn Gott auch reichlich belohnt, indem er ihm die ganze Welt zum Besitz gegeben: „Ja er wurde sogar einer noch innigeren Gemeinschaft mit dem Vater und Schöpfer des Alls theilhaftig, indem er desselbigen Namens gewürdigt ward, denn er wurde Gott und König des ganzen Volks genannt, und es heißt von ihm, er sei in das Dunkel, worin Gott war, d. i. in das unsichtbare und unerforschliche und unkörperliche, die Urbilder des Sichtbaren enthaltende Wesen eingedrungen, indem er das einem sterblichen Wesen Unerschaubare sah." Das Dunkel, in welches Moses nach Exod. 20, 21 eintrat, ist nach Ph. Gottes unerforschliches Wesen, und das Eingehen in dasselbe drückt die Anschauung Gottes aus. Die hier dem Moses beigelegte übermenschliche Erkenntniß läßt sich mit andern Aeußerungen über den Menschen überhaupt und auch über den Moses (vgl. die erst beigebrachte Stelle de Prof. 470 und de monarch. I, 815) nicht wohl vereinigen, obgleich ihm auch sonst ein unmittelbarer Unterricht durch Gott zugeschrieben wird (vgl. de mundi opif. 2), und sie ist daher auf Rechnung der Apotheose zu schreiben, zu welcher Ph. in Betreff des Moses sehr geneigt ist. Ueber den Namen Gottes, der ihm beigelegt ist, s. Exod. 7, 1 LXX., und 4, 16 im Originale. Andere einseitige Aussprüche sind die, nach denen der Mensch blos die Existenz Gottes

zu erkennen im Stande sein soll, wie de praem. et poen. 916. Symbol der blos propädeutischen Erkenntniß Gottes ist die Hagar, sofern sie blos die Magd der Sarah, d. i. der vollendeten Weisheit ist.

Nachdem sich bisher erwiesen hat, daß der L. im Allgemeinen die der menschlichen analoge Vernunftoffenbarung Gottes, von dessen innerem Wesen wohl zu unterscheiden und ihm untergeordnet ist, so mögen zur weitern Erläuterung dieses Begriffs die Namen folgen, welche ihm Ph. zur adäquaten Bezeichnung seiner Natur in dieser Hinsicht zu geben pflegt. Der gewöhnlichste ist der auch schon dagewesene *εἰκὼν θεοῦ*. So de conf. ling. 334, A: „*ἐμπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταιρίαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις, ἐφίεσθαι μὲν τοῦτον (τὸν θεὸν) ἰδεῖν. εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον.*“ Ebenso de Prof. 465, B: „*ὁ δὲ ὑπεράνω τούτων (τῶν δυνάμεων) λ. θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν, ἅτε μηδενὶ τῶν κατ' αἴσθησιν ἐμφερὴς ὤν, ἀλλ' αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ.*“ Den Ursprung der Benennung macht klar quis rer. div. haer. a. 512, E: „*καλεῖ δὲ Μωϋσῆς τὸν μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς (λ.) εἰκόνα θεοῦ, τὸν δὲ καθ' ἡμᾶς τῆς εἰκόνος ἐκμαγεῖον. ἐποίησε γάρ, φησίν, ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον οὐκ εἰκόνα, ἀλλὰ κατ' εἰκόνα.*“ Die Worte der LXX Gen. 1, 26 nehmlich *ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμέτεραν* deutet Ph. nicht in dem Sinne, daß *ἡμέτερα* subjective Beziehung habe und Gott selbst das Bild sei, sondern *ἡμέτερα* nimmt er objectiv, und versteht nun *εἰκών* von einer von Gott verschiedenen Abbildung desselben, welche denn der L. sein soll. — Ein anderer hieher gehöriger Name ist *σκιὰ θεοῦ*. So in der obigen Stelle Allegor. III, 79, A. Ph. legt den Namen Bezaleel aus, wie der Künstler hieß, welcher nach Exod. 36. die Kunstwerke in der Stiftshütte verfertigte. Er leitet ihn ab von ב, צל und אל und übersetzt demnach *ἐν σκιᾷ ὁ θεός*,“ wo dann *σκιά* der L. sein soll. Aus beiden Bezeichnungen ergibt sich die Vorstellung, daß der L. der entsprechende Abdruck Gottes ist, und sich zu ihm verhält wie die Copie zum Originale, oder wie der Schatten zum Körper, was sich eben daraus erklären läßt, daß Gott in ihm seine Vernunft ausgesprochen hat. — In demselben Sinne ist auch der Name *ἑρμηνεύς* zu verstehen. So heißt der L. Allegor. III, 99, D. Niemand solle bei Gott schwören: „*ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητὸν ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν τοῦ ἑρμηνέως λ.*“ Von der menschlichen Rede kommt der Ausdruck häufig bei Ph. vor, z. B. de judice, 719, D, wo es heißt, das Ohr komme nur zusammen „*ἑρμηνεῦσι πραγμάτων λόγοις οὐκ ἀεὶ πεφυκόσιν ἀλη-*

θεύειν." Vielleicht ist der Name, wenngleich er durch die Natur der Sache selbst an die Hand gegeben war, für den L. in Beziehung auf die alttestamentliche Prophetie gewählt, deren Organe Ph. als ἑρμηνεῖς des göttlichen Willens anzusehen pflegt. So de vita Mos. III, 681, D, wo er sich über die Orakel des A. T. ausläßt: „τῶν λογίων γὰρ τὰ μὲν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δι' ἑρμηνέως τοῦ προφήτου. τὰ δ' ἐκ πεύσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐθεσπίσθη. τὰ δ' ἐκ προσώπου Μωϋσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος." Auch den Namen des Gottes Hermes erklärt er analog de leg. ad Caj. 1005, E.. — Ebenso gehört hieher der andere in der Stelle Allegor. III vorkommende Name des L., nehmlich ὄνομα. - Entstanden mag er sein aus Exod. 23, 21, wo Gott zu Israel in Betreff des dasselbe durch die Wüste führenden Engels spricht: „πρόσεχε αὐτῷ καὶ εἰσάκουε αὐτοῦ, καὶ μὴ ἀπείθει αὐτῷ, οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληταί σε· τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ." welche Stelle Ph. de migrat. Abrah. 405, A, wenngleich im allegorischen Sinne, auf den L. deutet; es heißt nehmlich da vom menschlichen Geiste: „ἕως μὲν γὰρ οὐ τετελείωται, ἡγεμόνι τῆς ὁδοῦ χρῆται λ. θείῳ — χρησμὸς γάρ ἐστιν· ἰδοὺ ἀποστέλλω κτλ. Exod. 23, 20. 21. Diese zwei zuletzt genannten Namen des L. haben zwar im Wesentlichen einen Sinn, doch ist bei ἑρμηνεύς mehr die Seite hervorgehoben, daß der L., weil Gott in ihm sein Wesen hat niedergelegt, dasselbe dem Menschen kundgibt.

Was nun die vermittelnde Function des L. betrifft, so sind hierüber bereits Stellen dagewesen, welche beweisen, daß er im Allgemeinen die in das All und den Menschen verbreitete Vernunftkraft Gottes ist, welche beiden göttliches Gepräge aufdrückt, wobei es sich fast von selbst versteht, daß er beide dadurch Gott nahe bringt. So heißt es in der oben aus de sacr. Ab. et C. 140 angeführten Stelle, der L. ergreife Alles und komme Allem zuvor; nach de vita Mos. III, 672 verbreitet er sich überallhin und ist L. der Natur; nach quis rer. div. haer. s. 512 ist er L. des Alls und Vorbild der menschlichen Vernunft. Allein zur vorläufigen nähern Bestimmung führen wir doch noch die Stelle aus de somn. II, 1141 an, wo es heißt: „Von diesem L. sagt einer von den Gefährten des Moses in den Psalmen, indem er ihn mit einem Strome vergleicht: „Der Strom Gottes ist mit Wasser angefüllt" (Ps. 65, 9.). Er meint aber damit nicht einen wirklichen, über die Erde strömenden Fluß, sondern den göttlichen L., der voll Weisheit strömt und keinen Theil von sich leer läßt, sondern überallhin sich verbreitet, und sich aufwärts richtet, weil jene ununterbrochen im ewigen Flusse rinnt. Es

gibt aber auch noch einen andern Spruch: „Der Fluß des Stromes ergötzt die Gottesstadt.“ (Ps. 46, 4.) Da die jetzige heilige Stadt, in welcher der Tempel ist, entfernt vom Meere und von Flüssen liegt, so ist es klar, daß dadurch allegorisch (δι᾽ ὑπονοιῶν) etwas Anderes ausgedrückt werden soll. Denn in der That der Strom des göttlichen L., der in beständigem Flusse überallhin sich ergießt, durchdringt und ergötzt Alles. Die Stadt Gottes ist nehmlich in einer Beziehung die Welt, welche den ganzen Becher des göttlichen Trankes verschlürfte, und, sich ergötzend an dessen unaufhörlichem und ununterbrochenem Strome, voll Freude ward. Nach der andern Beziehung ist es die Seele des Weisen, in welcher Gott wie in einer Stadt wandelt, denn er spricht: „Ich will in euch wandeln und in euch Gott sein“ (Levit. 26, 12.), und der glücklichen Seele reicht er den heiligsten Trank dar, ihre Vernunft. Wer anders gießt den Becher der wahren Wonne aus als der Mundschenk und Festordner Gottes, der Logos? Dieser ist nicht verschieden von dem Tranke, sondern ist selbst der Wein der Freude, der Labetrank, das Ergötzen, schäumendes Sprudeln, die Lust, das Ambrosia der Freude und Fröhlichkeit.“ Als Schauplatz der Wirksamkeit des L. ist hier die Welt und die Seele des Weisen genannt, welche er beide durchdringt und so Gott nahe bringt. Letzterer Gedanke spricht sich wenigstens im Betreff des Weisen ganz deutlich darin aus, daß, obgleich Ph. sagt, der L. sei der Strom, der sich überallhin und auch in die Seele des Weisen verbreite, es doch hernach heißt, Gott wandle in einer solchen Seele; da nehmlich der L. die Offenbarung Gottes ist, so tritt vermittelst desselben Gott selbst in den Menschen ein. Im Folgenden drückt dieß Ph. dadurch aus, daß er für die Gottesstadt Jerusalem die Seele des Weisen erklärt, die in der Anschauung Gottes den Frieden gewinne, denn Gott selbst sei der Friede (Jerusalem רָאָה und שָׁלוֹם). Die Darstellungsweise anlangend, so lehnt sich Ph. zuerst an den Strom im Paradiese an, und vergleicht daher den L. mit einem Flusse, dann kehrt er zu seinem eigentlichen Gegenstande, dem Mundschenken Gen. 41 zurück, und nennt daher den L. einen οἰνοχόος καὶ συμποσίαρχος, der sich aber selbst ausgieße. — Die hier ausgesprochene Art und Weise der Vermittelung durch den L. ist diejenige, an welche sich Ph. in der Regel hält, und die sich daher vorzugsweise als philonisch bezeichnen läßt, weshalb hier noch einige Stellen citirt werden, welche beweisen, daß der göttliche L., dem Menschen mitgetheilt, als Princip der Weisheit und Tugend erscheint.

Der L. ist das Manna, welches wie eine Himmelsspeise die Seele sättigt, quis rer. div. haer. s. 491, E. — Auf der andern Seite wird

der L. auch als solcher dargestellt, welcher die himmlische Speise ertheilt, was mit der vorigen Darstellungsweise sich insofern vereinigen läßt, als der L., wie in der obigen Stelle de somn. II. bemerkt, sowohl das mittheilende Subject als auch das mitgetheilte Object ist. S. ibid. 507, B. Als Lehrer ist der L. dargestellt de somn I, 598, E; als Quell der Weisheit de Prof. 464, D.; als Geist, in dem der Tugendhafte lebt und webt de plant. Noae 221, D; als Schatz, der sich den Menschen öffnet Alleg. III, 80, C. u. dgl.

Wenn demnach aus diesen Stellen als wesentlich hervorgeht, daß der L. die offenbarte göttliche Vernunft ist, welche sich sowohl der Welt als auch zur Hebung der intellectuellen und sittlichen Kräfte dem Menschen mittheilt, so kommen doch auch noch andere speciellere Vorstellungen vom L. bei Ph. vor, welche man am sichersten erschöpft, wenn man ihn betrachtet 1) als Idee, 2) als Naturkraft, 3) als Weltgeist, 4) als Person.

A. Der Logos als Idee.

In der obigen Stelle aus dem Tractate de mundi opif. zeigen sich die Ideen als reine Gedankenschöpfungen, welche Gott bei Hervorbringung des Realen zum Muster dienten, wie dem menschlichen Baumeister das Gedankenbild. In diesem Sinne sagt daher Ph. p. 6: „Zuerst schuf Gott in der intelligibelen Welt den unkörperlichen Himmel und die unsichtbare Erde, die Idee der Luft und des leeren Raumes, — sodann das unkörperliche Wesen des Wassers und des Windes und zuletzt des Lichts." An vielen andern Stellen werden sie aber auch von Ph. als die allgemeinen, die einzelnen Species in sich befassenden Gattungen beschrieben, wozu häufig noch das Moment hinzugethan wird, daß sie, das Leben in sich selber habend, aus ihrer Fülle die realen Species hervortreten lassen, indem sie wie Siegelringe sich abdrucken. Als allgemeine Begriffe sind die Ideen vorgestellt Allegor. I, 44, B. Zu Gen. 2, 4. 5, wo es heißt: „ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησε θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι" κτλ. bemerkt Ph. „Diesen Tag nannte Moses oben Buch, da sich in beiden die Schöpfung des Himmels und der Erde beschrieben findet; denn durch seinen hellen und klaren L., das Wort, macht Gott beides, die Idee der Vernunft, welche er allegorisch Himmel nennt, und die Idee der Sinne, die er bildlich Erde heißt. Mit zwei Feldern aber vergleicht er die

Idee der Vernunft und die Idee der Sinne, denn die Vernunft trägt Früchte durchs Denken, die Sinne durchs Wahrnehmen. Er will dieß damit sagen: wie von der einzelnen und individuellen Vernunft eine Idee als Urtypus und Musterbild vorher existirt, und ebenso von dem individuellen Sinne die Idee, nach welchem sich das Einzelne, wie nach einem Siegelringe ausprägt, so war von dem individuellen Geistigen das Geistige an sich (*πρὶν μὲν γενέσθαι τὰ ἐπὶ μέρους νοητὰ, ἦν τὸ αὐτὸ τοῦτο νοητὸν*), nach welchem alles Andere vermöge seiner Theilnahme daran benannt wurde. Kraut des Feldes nennt er das Geistige der Vernunft, denn wie auf dem Felde das Kraut wächst und blüht, so erwächst das Geistige aus der Vernunft. Vor der Existenz des speciellen Geistigen erschuf Gott das Geistige an sich, den Gattungsbegriff und damit zugleich alles Einzelne, sofern dieses in jenem enthalten ist (*γενικὸν ὂν ἤδη καὶ ἅπαν, ἅτε πλῆρες ὄν*). Und bevor das Gras des Feldes sproßte, heißt es weiter, d. i. bevor die einzelnen sinnlichen Dinge hervorgingen, existirte durch die Vorsehung des Schöpfers der Gattungsbegriff des Sinnlichen (*τὸ γενικὸν αἰσθητόν*), welches er wiederum „Alles" nennt. Passend aber vergleicht er das Sinnliche mit dem Grase, weil es dem unvernünftigen Theile der Seele angehört. Warum hätte er denn sonst gesagt: „Das Kraut des Feldes und alles Gras", als ob das Gras gar nicht zum Kraute gehörte. *) Damit will er aber eben andeuten, daß unter dem Kraute des

---

*) Ph. motivirt also seine Auslegung so: *χλωρός* ist eigentlich der Oberbegriff, in dem *χόρτος* schon enthalten ist; da aber beide Begriffe doch getrennt im Texte neben einander gestellt sind, so muß durch jeden etwas Besonderes bezeichnet sein, durch *χλωρός* nehmlich die *νοητά*, durch *χόρτος* die *αἰσθητά*. Dergleichen Pressungen des Textes erlaubt sich Ph. oft, um seine Dogmen anzuknüpfen. So urgirt er z. B. de somn. I, 590, A, daß Gen. 28, 13 Abraham der Vater Jacobs genannt werde, da er doch dessen Großvater sei, und findet darin den Sinn, daß man erst die Tugend theoretisch zu lernen und dann practisch zu üben habe, der Ascet Jacob sei also wirklich der Sohn des Unterrichts Abraham. — Gen. 6, 7. übersetzen die LXX. die Worte, womit Gott seinen Zorn über die Verderbtheit der Menschen ausdrückt: „*ὅτι ἐθυμώθην, ὅτι ἐποίησα αὐτούς*"; hier faßt Ph. *ὅτι* nicht als Causalpartikel, sondern als Zeitpartikel: „Ich war zornig als ich sie machte," oder: „Ich habe sie im Zorne gemacht", und der Satz soll demnach die Lehre aussprechen, daß man im Zorne nichts Gutes thut; hätte es Causalpartikel sein sollen, so hätte es nach Ph. heißen müssen: *διότι ἐποίησα αὐτοὺς, ἐθυμώθην*. — Noch unschuldiger ist der Text bei der Allegorie Alleg. II, 1106, D. Ph. urgirt hier, daß es im Segen Dans Gen. 49, 17 heißt: „*καὶ πεσεῖται ὁ ἱππεὺς εἰς τὸ ὀπίσω*", dagegen in Moses's Lobliede auf den Untergang der Aegypter Exod. 15 *ἀναβάτης* gesetzt ist. Nach unserm Allegoriker ist aber *ἱππεύς*

Feldes das geistige Gewächs der Vernunft, und unter dem Grase das Sinnliche zu verstehen ist.“ Ph. versteht die betreffenden Worte der Genesis in dem Sinne, daß sie sagen wollen: Gott habe einen Himmel und eine Erde gemacht schon vor diesen sichtbaren Schöpfungen, nehmlich die Idee von beiden, und zwar soll der Himmel die Idee der Vernunft, und die Erde die Idee der Sinne bedeuten, denen wiederum die zwei Ideen des Geistigen und des Sinnlichen entsprechen. Die Ideen sind aber nicht sowohl als einzelne Musterbilder dargestellt, nach welchen das Reale durch fremde Hand geformt würde, als sie vielmehr Gattungsbegriffe ausmachen, welche das Einzelne enthalten und aus sich hervorgehen lassen, sofern sie sich wie Siegelringe abdrücken. Uebrigens haben auch hier die Ideen ihren Sitz im L., wofür ohngefähr gleichbedeutend einmal der Ausdruck προμήθεια πεποιηκότος gebraucht ist; derselbe heißt ἡμέρα wegen der Klarheit der in ihm liegenden Ideen, und βιβλίον, weil letztere gleichsam in ihm verzeichnet sind. — Diesem gemäß erklärte Ph. im Folgenden auch den weitern Text: „οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ἐργαζόμενος αὐτήν.“ Der Mensch bebaute die Erde nicht, d. h. die Vernunft — der wahre Mensch im Menschen — verarbeitete noch nicht die durch die Sinne zu empfangenden Wahrnehmungen; denn Gott regnete noch nicht auf die Erde, d. h. es gab noch keine einzelnen sinnlichen Dinge, welche wie ein fruchtbarer Regen den Sinnen hätten Anschauungen zuführen können. Warum aber gab es dergleichen sinnliche Dinge noch nicht? Weil nur erst die Idee des Sinnlichen sowie der Sinne existirte, von jenen aber die realen Gegenstände (obgleich sie der Anlage nach zugleich mit ihr existiren) ausgeschlossen sind, und diese deren auch nicht bedarf. Zu rechtfertigen weiß Ph. seine Erklärung dadurch, daß er πᾶν bei χλωρόν und πάντα bei χόρτον urgirt, und darin den Gesammtbegriff des Krautes und Grases, d. h. die Idee, angedeutet findet. — Mehr wird die Realisirung der Ideen durch sich selbst hervorgehoben quod det. pot. ins. s. 169, A. Gen. 4, 10 deutet Ph. die Worte: „Was hast Du gethan?“ in dem Sinne: Du hast nichts erreicht, denn das Böse (Kain) kann trotz aller Bemühungen gegen das Gute (Abel) nichts ausrichten. Denn wie beim Tode eines Musikers oder Grammatikers zwar die Musik und die Grammatik, welche diese einzelnen Männer besaßen, mitbegraben wird, aber die

---

der kunstgerechte Reiter, ἀναβάτης jeder, der sich vom Pferde tragen läßt, daher ist Dan der das Laster im Zaume Haltende, der Aegypter aber der Schwächling, welcher, die Leidenschaften zu bändigen unfähig, in ihrem Strome ertrinkt.

Ideen hiervon bleiben, und so alt werden wie die Welt, und ihnen gemäß in der Gegenwart und in der Zukunft fortwährend Musiker und Grammatiker erstehen werden: so kann zwar in Jemandem die Tugend und Weisheit untergehen, aber dennoch ist sie in der Natur des unsterblichen Weltganzen als unsterblich, und unvergänglich gegründet, zufolge dessen es gegenwärtig Gute gibt und in Zukunft geben wird, wenn wir nicht etwa behaupten wollen, der Tod eines einzelnen Menschen führe den Untergang der Menschheit, welche man Gattung, oder Idee, oder Begriff, oder irgend wie nennen mag, mit sich (ἣν εἴτε γένος, εἴτε ἰδέαν, εἴτε ἐννόημα, εἴθ᾽ ὅτι ποτὲ χρὴ καλεῖν). Ein Siegelring bleibt, wenn er auch zahllose Tausende von Abdrücken hervorgebracht hat, und diese sammt dem Stoffe, woraus sie bestehen, zerfallen, in seiner Natur unversehrt. Sollen wir demnach nicht glauben, daß die Tugenden, auch wenn alle Züge, welche sie in die Seelen ihrer Schüler eingedrückt haben, durch ein unsittliches Leben, oder durch irgend eine andere Ursache verlöschen sollten, ihre Natur unvermischt und unvergänglich erhalten werden? Es vermengen und vermischen daher Diejenigen, welche den Unterschied zwischen dem Ganzen und den Theilen, zwischen der Gattung und der Species, und die Gleichnamigkeit hierin nicht festhalten können, Alles durcheinander. Deshalb lerne jeder Selbstsüchtige, mit Namen Kain *), daß er im Abel die Species gemordet hat, den Theil, den abgebildeten Abdruck, nicht das Urbild, die Gattung, die Idee, welche unsterblich ist." Man sieht, daß die Idee das den einzelnen Dingen zu Grunde liegende Allgemeine ist, das eigentliche Wesentliche derselben, was, beim Untergange der Species, fortdauert, und im ganzen Organismus des Universums gegründet ist. Aber dieß Allgemeine ist nicht als etwas Starres und Todtes zu denken, sondern als lebensvoll und stets producirend; die Thätigkeit desselben besteht darin, daß es sich wie ein Siegelring abdruckt und dadurch die Species erzeugt. Der Unterschied zwischen Urbild und Abbild wird hier in einem polemischen Tone zugleich als das Verhältniß des Ganzen zum Theile, oder der Gattung zur Art bestimmt, woraus zu ersehen ist, daß das Abdrücken der Idee in verschiedene Copieen und die Specialisirung der Gattung in Arten für identisch gilt. — Noch mehr ist das Streben der Ideen sich zu realisiren herausgestellt de agricul-

*) Kain von קָנָה, daher κτῆσις, Symbol des φίλαυτος. Abel von אָבַל nennt Ph. daher ὄνομα τοῦ τὰ θνητὰ πενθοῦντος καὶ τὰ ἀθάνατα εὐδαιμονίζοντος; auch heißt er im Gegensatze gegen Kain das φιλόθεον δόγμα, die sich aufgebende und Alles auf Gott beziehende Richtung.

tura 311, E. Ph. legt hier das Gesetz Deutr. 10, 5 — 7 aus, wonach Derjenige, welcher ein neues Haus gebaut, aber es noch nicht eingeweiht hat, oder einen Weinberg gepflanzt und ihn noch nicht genutzt, oder sich verlobt und noch nicht geheirathet hat, nicht gehalten sein soll, mit in den Krieg zu ziehen; der Verlobte ist der Anfänger in der Weisheit (ἀρχόμενος), der Weinpflanzer, der Fortschreitende (προκόπτων), der Bauherr, der so eben Vollendete (τελειώμενος). Alle Drei sollen den Krieg, d. h. den Streit mit den Sophisten*) vermeiden: „Wenn sie aber nicht gehorchen, so soll ein Anderer das Haus bewohnen, den Weinberg besitzen und die Braut heimführen, d. h. die drei Kräfte des Eifers (σπουδή — ἀρχόμενος), des Fortschreitens (βελτίωσις — προκόπτων) und der Vollendung werden niemals müßig sein, sondern sich stets von Einem zum Andern begeben, und mit den Seelen wechseln wie die Siegelringe, denn auch diese, wenn sie sich in das Wachs abgedrückt haben, bleiben sich gleich, wennschon der Abdruck sammt euch untergeht. Denn da jene Kräfte unsterblich sind, so geben sie Andern vor euch den Vorzug, und kehren bei denen freundlich ein, die es werth sind, und von denen sie merken, daß sie nicht, wie ihr, aus Uebermuth vor ihnen fliehen, sondern sich zu ihnen neigen und ihnen Sicherheit gewähren.“ Hier ist zwar der Name der Ideen nicht ausdrücklich genannt, allein die ganze Darstellung, besonders die Vergleichung mit dem Siegelringe, beweist hinlänglich, daß sie gemeint sind, und sie erscheinen demnach als Mächte, welche sich fortwährend bei den einzelnen Individuen realisiren, indem sie sich bei ihnen niederlassen, wenn sie freundliche Aufnahme finden. — Eine allgemeinere Stelle ist de Cherub. 116, E, welche mit der S. 28 angeführten im Zusammenhange steht. Ph. urgirt hier, daß Jeremias 3, 4 nicht sagt „ἄνδρα παρθένου“, sondern „ἀ. παρθενίας“, und läßt sich darüber so aus: „Die heilige

*) Der Sophisten erwähnt Ph. sehr häufig und rechnet dazu in der Schrift quod deter. pot. ins. sol. besonders den Kain, welcher mit dem Abel streitet. Nach p. 161 zu schließen, meint er damit eine Parthei seiner Zeitgenossen, welche der Moralität nachtheilige Grundsätze in Schutz nahmen und verbreiteten, denn es wird ihnen da in den Mund gelegt: „Ist nicht der Leib das Haus der Seele? Was sollen wir also nicht für das Haus, um seinen Einsturz zu verhüten, Sorge tragen? Sind die Augen und Ohren und die andern Sinne nicht gleichsam die Begleiter und Freunde der Seele? Soll man nun Helfer und Freunde nicht in gleichen Ehren halten als sich selbst? Hat die Natur die Vergnügen und Genüsse und überhaupt die Ergötzlichkeiten des Lebens für die Todten und die Nichtseienden, oder nicht vielmehr für die Lebenden geschaffen?“ u. s. w.

Schrift nennt Gott nicht Mann einer Jungfrau, denn diese ist veränderlich und sterblich, sondern Mann der Jungfrauschaft, der sich immer selbst gleich bleibenden Idee, denn während das Sterbliche seiner Natur nach entsteht und vergeht, so sind die das Individuelle hervorbringenden Kräfte unvergänglich." — De nom. mutat. 1067, C gibt Ph. als Grund an, warum dem Abraham nur ein Sohn verheißen worden: „ὅτι τὸ καλὸν οὐκ ἐν πλήθει μᾶλλον ἢ ἐν δυνάμει πέφυκεν ἐξετάζεσθαι· μουσικὸν μὲν γὰρ, εἰ τύχοι, καὶ γραμματικὸν, καὶ γεωμετρικὸν, καὶ δίκαια, φρόνιμα, καὶ ἀνδρεῖα, καὶ σώφρονα, πάμπολλά ἐστιν· αὐτὸ δὲ τοῦτο τὸ μουσικὸν, καὶ γραμματικὸν, ἔτι δὲ δίκαιον, καὶ σῶφρον, φρόνιμόν τε καὶ ἀνδρεῖον ἓν αὐτὸ μόνον τὸ ἀνωτάτω, μηδὲν ἰδέας ἀρχετύπου διαφέρον, ἀφ' οὗ τὰ πολλὰ καὶ ἀμύθητα ἐκεῖνα διεπλάσθη."

Wenn sich aber bisher die Ideen vorzugsweise als Schöpferinnen des Geistigen zeigten, so ist es doch ebenso gewiß, daß Ph. auch Ideen annimmt, welche mehr kosmischen Kräften gleichen, indem sie die allgemeinen Formen enthalten, nach denen die Materie abgemessen und gestaltet wurde. Dieß beweist die merkwürdige Stelle de sacrificant. 857, welche zum Theil schon S. 11 beigebracht worden ist. Es heißt da: Manche halten die unkörperlichen Ideen für leere Namen ohne Realität, und heben dadurch das nothwendige Wesen der Dinge auf, welches das urbildliche Muster von allem qualitativ Bestimmten ist und wonach das Einzelne specialisirt und gemessen wird. Diese versteht die heilige Schrift unter den Gequetschten, denn in dem Gequetschten ist die Qualität und das Specifische aufgehoben, es ist weiter nichts, als, um es gerade heraus zu sagen, eine gestaltlose Masse. Ein solcher führt die alte Gestaltlosigkeit der Materie wieder ein. Was gibt es aber Thörichteres? Denn aus dieser hat Gott Alles geschaffen, ohne sie selbst anzufassen, denn der Gebenedeite und Selige durfte die unbestimmte und gährende Masse nicht berühren, sondern er bediente sich der unkörperlichen Kräfte, welche passend Ideen genannt werden, um jedes Einzelne zu gestalten. Dieser Irrthum aber führt lauter Unordnung und Verwirrung mit sich, denn indem er das aufhebt, wodurch die Qualitäten hervorgebracht werden, hebt er die Qualitäten selbst auf." Hier sind die Ideen geradezu als göttliche Kräfte angesehen, deren sich der ὤν bediente, das formlose Chaos zu gestalten. Vorzüglich merkwürdig und bestimmend für den Begriff sind die Ausdrücke εἰδοποιεῖσθαι (was Ph. auch dem Wortklange nach mit ἰδέα parallelisirt) und διαμετρεῖσθαι; in Beziehung auf das Erstere sind die Ideen γένη, Gattungen, aus denen durch Abdruck die Species hervorgehen,

und eben deshalb wird ihnen auch das Zweite, das Messen beigelegt, denn die Hervorbringung der Species besteht eben in nichts Anderem, als daß der vorhandene Stoff nach der Idee abgemessen und gestaltet wird. Die Ideen heißen in dieser Hinsicht geradezu *μέτρα*, z. B. de mundi opif. 7, B „*ἰδέαι καὶ μέτρα καὶ τύποι καὶ σφραγῖδες,*“ und ibid. 29, C: *τὰ πρεσβύτερα εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γεννώμενα.*“ Im Uebrigen aber sind sie als etwas Reales beschrieben, zumal Ph. das Leugnen ihrer Realität bestreitet.

Mit dieser Stelle nun ist die S. 48 aus Allegor. I angeführte in Verbindung zu bringen, wo ebenfalls von einer Idee des sinnlich Sichtbaren die Rede ist, und wir werden daher als Ph.'s Lehre in diesem Puncte anzusehen haben, daß es zweierlei Ideen gibt; solche nehmlich, welche das Allgemeine der Körperwelt ausmachen, und solche, welche die allgemeinen Begriffe alles Geistigen sind. Bei beiderlei Gattungen erwähnt Ph. neben der Allgemeinheit noch eine andere Seite, daß sie sich nehmlich bei ihrer realen Existenz specialisiren und dadurch die Arten hervorbringen. Hieneben findet sich jedoch in dem Buche de mundi opif. auch noch der Lehrtypus, wonach die Ideen bloße Gedankenbilder sind, die der Schöpfer bei seinem Werke zum Muster nahm.

Eine Idee — und in Beziehung hierauf ist blos davon gesprochen worden — ist auch der L. So heißt er z. B. de somn. II, 1114, B. Juda gab der Thamar ein Armband, denn damit wollte der Geist (Juda) der Seele (Thamar) darstellen, daß Gott die Materie durch die Idee, den L. gebildet habe: „*ὅτι ἀσχημάτιστον οὖσαν τὴν τῶν πάντων οὐσίαν ἀνεσχημάτισε, καὶ ἀτύπωτον ἐτύπωσε, καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε, καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ.*“ — Ebenso de special. 809, C. Es wird hier über den Todtschlag gehandelt und bemerkt, Moses sei in den Gesetzen darüber so streng, daß er sogar den schon für unrein erkläre, der eine Leiche blos anrühre (Num. 19, 11); als Grund davon wird die Unreinheit der Leiche angegeben: „*ψυχὴ γὰρ ἀνθρώπου σημεῖον, ἧς μετανισταμένης καὶ μετοικιζομένης τὰ ἀπολειφθησόμενα πάντα μιαίνεται, στερόμενα θείας εἰκόνος· ἐπειδὴ θεοειδὴς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν τὸν ἀνωτάτω λόγον τυπωθείς.*“ — Etwas verändert ist der Ausdruck de vict. 836, E. Neben dem Lamme des Morgens und Abends soll beim täglichen Gottesdienste auch ein unblutiges Opfer dargebracht werden, (s. Num. 23, 3 — 8 und Exod. 30, 7. 8), und zwar jenes als Dankopfer für den blutigen Theil an uns d. i. den Leib, dieses *ὑπὲρ τοῦ ἡγεμονι-*

κοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν λογικοῦ πνεύματος, ὅπερ ἐμορφώθη πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν εἰκόνος θείας.“ Das göttliche Ebenbild ist der L., wie oben gezeigt; man kann nun εἰκόνος θείας als strenges Genitivverhältniß fassen: die Uridee, welche im göttlichen L. liegt; oder als erklärenden Genitiv: die Uridee, welche der L. ist: in beiden Fällen ist der L. als Uridee klar bezeichnet. — Mit ebenfalls verändertem Ausdrucke derselbe Gedanke de special. 789, E. Der Mord ist die größte Schändung des Heiligen (ἱεροσυλία). „διότι τῶν ἐν κόσμῳ κτημάτων καὶ κειμηλίων οὐδὲν οὔτε θεοειδέστερόν ἐστιν ἀνθρώπου, παγκάλης εἰκόνος πάγκαλον ἐκμαγεῖον, ἀρχετύπου λογικῆς ἰδέας παραδείγματι τυπωθέν.“ Der Ausdruck λογικὴ ἰδέα wird uns nicht befremden, denn es ist blos das Adject. für das Substant. λόγος gewählt, durch welche Vertauschung die Eigenschaft des L. als Idee allerdings mehr hervorgehoben wird.

Da aber die Ideen verschieden sind, sofern es, wie aus den obigen Stellen hervorgeht, z. B. eine Idee des Guten, der Kunst, der Wissenschaft u. s. w. gibt, so erhebt sich die Frage, für welche Idee der L. anzusehen ist. Ph. erwiedert: es ist die allgemeinste Idee. — Wo er diesen Gedanken behandelt, legt er sich beständig an einen alttestamentlichen Text an, wo vom Manna die Rede ist; da jedoch die Hauptstellen darüber später im Zusammenhange besprochen werden müssen, so folgt hier nur das Nöthigste. So heißt es z. B. Alleg. III, 93, B: „διατρέφει ἡμᾶς (ὁ θεὸς) τῷ γενικωτάτῳ αὐτοῦ λ., τὸ γὰρ μάννα ἑρμηνεύεται τί τοῦτό ἐστι· τὸ γενικώτατον τῶν ὄντων — ὅσα γέγονεν.“ Ph. hat es hier mit dem Texte bequem, denn nach Exod. 16, 14. 31 selbst soll das Manna seinen Namen von מָן was? haben; er nimmt dieß in dem Sinne von „Etwas“ und erklärt es für das Allgemeinste, welches der L. sei. — Ganz ähnlich quod det. pot. ins. sol. 176, E: „τὴν πέτραν ταύτην (Exod. 17). — ἑτέρωθι καλεῖ μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λ. θεῖον, ὃς ὀνομάζεται τὸ γενικώτατον· τί.“ — Ebenso Alleg. II, 1103, B: „καλεῖται γὰρ τὸ μάννα τί, ὃ πάντων ἐστὶ γένος. τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λ.“ Wenn hier Gott und der L., Beide, das Allgemeinste genannt werden, so ist dieß streng genommen eine Ungereimtheit, da es zwei Allgemeinste von selbst nicht geben kann; allein da Gott von Allem der Urgrund und das Princip ist — εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν Alleg. I, 48, C — so ist er auch zugleich das Allgemeinste, ohne daß jedoch von ihm Ph. ebenso wie von den Ideen ein Specialisiren annähme.

Ist nun der L. die allgemeinste Idee, haben folglich alle übrigen in

ihm ihre Existenz, so muß auch, da Alles, was wir im Gegensatz gegen die Ideen real nennen, (obgleich auch den Ideen Realität zukommt, nur nicht eine erfahrungsmäßige, da sie trotz der Mittheilung ihrer selbst stets in einem unerreichbaren Jenseits bleiben), alles Wirkliche aus ihm hervorgehn. Angedeutet, obgleich nicht wörtlich ausgesprochen ist dieß Alleg. III, 79, wo der L. Schatten Gottes genannt wird: „αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον· ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα.“ Und da die Ideen ferner entweder auf das Geistige oder auf das Sinnliche in Beziehung stehen, so wird es angemessen sein, diese Eintheilung zu Grunde zu legen.

I. Aus dem Logos entfaltet sich alle geistige Wirklichkeit.

1. Hiehin gehört zunächst der Satz, daß der menschliche Geist ein Abdruck oder eine Species des L. ist. Da Ph. in diesem Satze Alles zusammenfaßt, was er von den Vorzügen des Menschen zu rühmen weiß, und diese wiederum in seiner durchaus mehr practischen als speculativen Theosophie eine sehr wichtige Stelle einnehmen, weil sich alle Moral daran knüpft, so ist es natürlich, daß er sehr häufig in seinen Schriften vorkommt. Einige Hauptstellen sind eben (S. 54 u. 55) dagewesen. Hieran mögen sich anschließen de mundi opif. 31, E, wo es vom Schöpfer des Menschen heißt: „οὐδνὶ γὰρ ἑτέρῳ παραδείγματι τῶν ἐν γενέσει πρὸς τὴν κατασκευὴν αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ἔοικε χρήσασθαι μόνῳ δὲ — τῷ ἑαυτοῦ λ.“ — De execrat. 936, E nennt Ph. als den größten Vorzug des Menschen „τὴν πρὸς τὸν αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) λ. συγγένειαν, ἀφ᾽ οὗ καθάπερ ἀρχετύπου γέγονεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς.“ — Ebenso bemerkt Ph. in der Fortsetzung von Alleg. III, 79, die Function des L. als Uridee sei Gen. 1, 26 ausgesprochen: „ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος.“ — Da der L. das Bild Gottes ist und der Mensch wieder Bild des L., wie in dieser letzten Stelle deutlich ausgesagt wird, so heißt folgerecht der Mensch der dritte Typus von Gott aus quis rer. div. haer. sit. 512 (S. 33.). — Was die in diesen Stellen ausgesprochene Vorstellung näher anlangt, so könnte es leicht scheinen, als ob hier der λ. ἐνδιαθ. gemeint, und Ph.'s Ansicht dahin zu bestimmen sei, daß Gott sich seiner eignen Vernunft als Eigenschaft wie eines, im Uebrigen

hier weiter nicht wirksamen, Musterbildes bedient habe, um danach die menschliche Vernunft zu schaffen. Allein erstens ist zu bemerken, daß, wenn der L. ἀρχέτυπος oder παράδειγμα heißt, keineswegs zu schließen ist, er sei als todtes Musterbild angesehen, da die Ideen auch als wirksame Kräfte diesen Namen haben, wie besonders die S. 53 mitgetheilte Stelle aus de sacrific. beweist, wo sie trotz dem, daß sie als weltbildende δυνάμεις dargestellt werden, doch das Prädicat ἀρχέτυπον παράδειγμα führen. Auch bestätigt dieß die S. 50 aus quod det. pot. insid. sol. beigebrachte Stelle, wonach das Verhältniß zwischen Bild und Abbild dem zwischen Genus und Species durchaus gleich gesetzt ist, so daß, wenn der menschliche Geist ein Abbild des L. heißt, man letztere an und für sich sowohl als todtes Musterbild, als auch als allgemeines lebendiges Genus denken kann, welches sich in unendliche reale Species zerlegt. Näher bestimmt wird aber sodann die Vorstellung schon durch de plantat. N. 216, E, wo es heißt, Moses vergleiche die menschliche ψυχή nichts Irdischem: „ἀλλ᾽ εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας, οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀΐδιος λ." Jedenfalls liegt hierin der Gedanke, daß es der L. selbst war, welcher sich abdrückte und dadurch dem Menschen sein Wesen mittheilte, und nicht, daß er Gott bei der Schöpfung des Menschen als Musterbild gedient habe, wie dieß in Betreff anderer Dinge de mundi opif. dargestellt wird. Ferner zeigen mehrere Stellen, besonders Alleg. III, 79 und quis rer. div. haer. sit 512, daß der L. hier nicht als göttliche Eigenschaft, sondern als hypostatisches Wesen zu denken ist, da er so entschieden von Gott getrennt wird, daß erst Gott, dann der L. und zuletzt der Mensch zu stehen kommt. Es kann also kein Zweifel sein, daß sich Ph. hier den L. als Generalvernunft dachte, welche sich unendlich specialisirt und deren Species die Menschengeister sind. Hier haben wir also das erste specielle Beispiel, wie der L. zwischen dem ὤν und dem Menschen vermittelt; Gott nehmlich manifestirt sein Wesen im L., dieser wiederum, als Generalvernunft, drückt sich in unendlichen Copieen ab, welche den Menschengeist in den Individuen ausmachen, und daher vermittelst des L. mit Gott selbst in Verbindung stehen. Als präcisester Ausdruck für diese Ansicht ist die schon mehrfach genannte Stelle quis rer. div. haer. s. 512 anzusehen. Auch ist der Grund nicht schwer zu entdecken, warum sich Ph. gern an die Darstellungsweise hält, wonach der L. als Musterbild im Sinne der Schrift de mundi opif. erscheint. Er lehnt sich nehmlich offenbar an Gen. 1, 27 an, wo nach Ph.'s Erklärung der L. als etwas dem Menschengeiste Fremdes und

ihm Gegenüberstehendes beschrieben ist, und behält daher diese Darstellung auch bei, obgleich seine eigentliche Ansicht ist, daß sich der L. in den Menschen vertheilt hat. Das, was Abdruck des L. ist, heißt bald allgemein ἄνθρωπος, bald νοῦς, bald λογικὸν πνεῦμα, woraus sich als Resultat ergibt, daß die höhern geistigen Kräfte im Menschen vorzugsweise die Vernunft, Specificationen des L. sind.

Anmerk. 1. Obgleich Ph. hienach den L. als Archetyp des Menschen ansieht, so spricht er doch häufig auch noch von einem Idealmenschen, den er οὐράνιος ἄνθρωπος, γενικὸς ἄνθρ. nennt. Auf ihn bezieht er Gen. 1, 26. De mundi opif. 13, E, wo er diese Stelle behandelt, spricht er gerade so, als ob er vom wirklichen Menschen handelte, da er die Schöpfung desselben ohne Weiteres an die übrigen Tagewerke anreiht, die Frage weitläufig beantwortet, warum Gott den Menschen zuletzt geschaffen habe, die Züge der Ebenbildlichkeit mit Gott so angibt, daß sie blos auf den wirklichen Menschen passen, und ihn sogar unter das γηγενές rechnet. Wenn es also kaum zweifelhaft ist, daß er den wirklichen Menschen im Sinne gehabt hat, so scheut er sich doch nicht, 30, E, zu behaupten, er habe vom Idealmenschen gesprochen. Er deutet nehmlich hier Gen. 2, 7 auf den wirklichen Menschen, und läßt sich darüber so aus: „Auf's Klarste beweist Moses hierdurch (durch die Worte Gen. 2, 7) daß ein überschwenglicher Unterschied zwischen dem jetzt geformten, und dem vorhin nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen Statt findet, denn der jetzt geformte (διαπλασθείς) ist sinnlich, hat Qualität, besteht aus Leib und Seele, ist Mann oder Weib, von Natur sterblich; dagegen der nach dem Bilde geschaffene ist eine Idee, oder Gattung, oder Siegelring, intelligibel, unkörperlich, weder männlich noch weiblich, unsterblicher Natur." Wenn nun Ph. troß dem für das Urbild des wirklichen Menschen den L. hält, so liegt der Schluß auf die Identität des Idealmenschen und des L. sehr nahe. Hiezu kommt, daß der Idealmensch auch an andern Stellen als wirkliches Wesen und mit dem L. nahe übereinstimmend beschrieben wird, z. B. Alleg. I, 57, D, wo es heißt, der Befehl Gen. 2, 16 beziehe sich nicht auf den idealen sondern auf den wirklichen Menschen, denn jener besitze die Tugend auch ohne Ermahnung durch eigene Weisheit. Ibid. 46, A: „Es gibt eine doppelte Gattung von Menschen; die eine befaßt den himmlischen Menschen, die andere den irdischen; der himmlische, sofern er nach dem Bilde Gottes erschaffen, ist vollkommen frei von vergänglichem und irdischem Wesen, der irdische dagegen ward aus befruchtender Materie, welche er Erde nennt." Hiezu würde alsdann trefflich passen, daß der L. an zwei Stellen wirklich ἄν–

θρωπος oder ἀνθρ. θεοῦ genannt wird. Allein es wird sich weiter unten zeigen, daß mit dem ἀνθρ. θεοῦ zwar der λ., aber keineswegs als Idealmensch gemeint ist, und das Nebeneinanderbestehen des L. und des Idealmenschen erhält vielmehr seine Erklärung in dem verschiedenen Begriffe von den Ideen. Einmal sind sie nehmlich bloße Musterbilder, wie die Idee der Luft, des Wassers u. s. w., das andere Mal aber sind sie wirkliche, das Geistige und Sinnliche durch Specialisirung erschaffende Kräfte; in ersterer Bedeutung ist der Idealmensch Archetyp des Menschen, in letzterer der L. Beide Begriffe von den Ideen sind zwar mit einander verwandt, sofern der letztere eine bloße Fortbildung des erstern ist: doch stellt sie Ph. beide unvermittelt neben einander.

2. Die Lehre von dem Ebenbilde Gottes im Menschen hat bei Ph. auch einen moralischen Sinn, indem der nach dem Ebenbilde geschaffene Mensch den Tugendhaften, aber der aus dem Erdkloße geformte den Lasterhaften bedeuten soll. So z. B. de plant. N. 220, C, wo es heißt, in die Arche Noah's seien allerlei Gattungen Thiere geführt, d. h. in den Körper kehren allerlei Fehler ein; in das Paradies werde aber der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch gebracht, d. h. der Weise kehre in die Tugenden ein. Quis rer. div. haer. s. 489, B: „ὥστε διττὸν εἶναι γένος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων· τοῦτο τὸ εἶδος πλάσμα ἐστὶ γῆς, ἐκεῖνο θείας εἰκόνος ἐμφερὲς ἐκμαγεῖον."

3. Als Archetyp des Menschen wird statt des L. von Ph. bisweilen auch Gott genannt, z. B. de mundi opif. 15, A und de nobil. 906, C. Wenn sich dieß indeß schon aus der obigen Stelle aus quis rer. div. haer. s. erklären läßt, wo der Mensch von Gott aus der dritte Typus heißt und folglich ein mittelbares Verhältniß Gottes zu ihm angedeutet ist, so ist doch auch zu beachten, daß zwischen dem L. und Gott nach der bisherigen Beschreibung des Erstern Wesenseinheit Statt findet, folglich die Urbildlichkeit auch auf diesen übertragen werden konnte.

2. Sodann ist der L. Idee der menschlichen Weisheit, wobei jedoch seine Function gerade als Idee nur schwach angedeutet ist. Die Definition der Weisheit findet sich de congressu quaer. eruditionis gratia 435, D: „ἔστι γὰρ φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν," weshalb der L. auch wohl geradezu als Princip der Wissenschaft dargestellt wird. Vorzüglich gern lehnt sich Ph. dabei an das Manna in der Wüste an. So de Prof. 470, A. Bei der Erklärung von Gen. 16, 7, wo der Engel die fliehende

Hagar an einer Quelle findet, läßt sich Ph. auf das Suchen und Finden überhaupt ein, und rechnet zu Denen, welche beim Suchen glücklich fanden, oder auf ihr Fragen die Antwort erhielten, die Israeliten in der Wüste. „Auch Diejenigen, welche fragten, was das sei, was die Seele ernährt (denn sie wußten es nach Moses nicht, Exod. 16, 15), erfuhren, daß dieß das Wort Gottes (ῥῆμα) und der göttliche L. ist, aus dem alle Wissenschaft und alle Weisheit in ewigem Strome herausfließt, welches die himmlische Speise ist. Sie wird aber in der heiligen Schrift Angesichts Gottes bedeutet, welcher spricht: „Siehe, ich regne euch Brod vom Himmel" (Exod. 16, 4), denn in der That träufelt Gott die himmlische Weisheit auf die edlen und schaugierigen Seelen von oben herab. Diese aber, wenn sie es sehen und schmecken, obgleich sie hocherfreut sind, merken zwar, was ihnen wiederfahren ist, ohne jedoch zu wissen, woher? Darum fragen sie, was das ist, was süßer ist als Honig und weißer als Schnee (V. 14). Sie sollen aber vom Propheten belehrt werden, daß dieß das Brod ist, welches ihnen Gott zu essen gab (V. 15). Was, sprich, ist dieß für Brod? Dieses Wort, ist die Antwort, welches der Herr verordnete, diese Verordnung (V. 16). Sie erleuchtet aber und versüßt zugleich die schaulustige Seele, indem sie das Licht der Wahrheit ausstrahlt, und durch süße, das Herz gewinnende Tugend Diejenigen, welche nach Vollkommenheit (καλοκἀγαθία) dursten und hungern, ergötzt." Obgleich der L. hier nicht Idee genannt wird, so wird er doch ganz als solche beschrieben, sofern er einer Seits als Weisheits-Speise gebend, und anderer Seits als das geistige Lebensbrod selbst dargestellt wird, was sich am ungezwungensten erklärt, wenn man sich den L. als allgemeinen Geist der Weisheit denkt, der sich selbst dem Menschen mittheilt und sich dadurch in ihm abdrückt; in der Allgemeinheit aber und der Hervorbringung der Species durch Abdrücken besteht eben das Wesen der Ideen. Daß der Mensch die Weisheit, womit sich zugleich die Tugend verbindet, empfängt, ohne zu wissen, wie und woher? ist ein bei Ph. häufig vorkommender Zug, den er besonders auf das Isaaksgeschlecht anwendet. Ausgedeutet sind übrigens folgende Puncte: 1) die nährende Kraft des Manna, 2) der Umstand, daß die Empfangenden nicht wissen, woher? 3) der süße Geschmack des M. = Ergötzung der Seele durch den L., 4) die weiße Farbe des M. = Erleuchtung durch den L. Zu bemerken ist nur noch, daß, da nach Exod. 16, 16 der Befehl, auf jeden Kopf solle ein Gomer täglich gesammlet werden, mit den Worten eingeleitet wird: „τοῦτο τὸ ῥῆμα, ὃ συνέταξε κύριος", Ph. den L. nicht nur ῥῆμα, sondern auch σύνταξις nennt. Am ausführlichsten wird die Vergleichung

des L. mit dem Manna in demselben Sinne durchgeführt Allegor. III, 92, A, wo folgende Puncte in Beziehung auf Exod. 16, 13—17 ausgedeutet sind: 1) das Manna lag rings um das ganze Lager herum = der L. umfaßt alle Seelenkräfte. 2) Die Wüste, wo Israel das Manna aß = Leerheit von Sinnlichkeit und Laster, die erforderlich ist, wenn der L. wirksam sein soll. 3) Das M. gleicht dem Koriander = a) der L. ist λεπτός (LXX. V. 14.) α) fein, durchdringend im Erkennen, β) passivisch, fein zu erkennen; b) Zerstückelung der Körner, wobei doch jedes Stück aufkeimt = der ganze L. und die einzelnen Theile nähren die Seele; c) aus κόριος (LXX) macht Ph. κόρη = Scharfsichtigkeit des L.; d) die Weiße = Erhellen der geistigen Finsterniß. 4) Die LXX. V. 14 ὡσεὶ πάγος ἐπὶ τῆς γῆς, daher: πῆξις = Erstarrung und Ertödtung der Sinnlichkeit durch den L., was mit Nr. 2), wo die Befreiung von sinnlichen Begierden schon als Bedingung zur Aufnahme des L. aufgestellt wird, ins Gleichgewicht zu setzen ist. 5) Die Väter kannten es nicht = die der Sinnlichkeit Lebenden erfahren nichts vom L. 6) Süßigkeit = Ergötzung der Seele durch den L. 7) τί ἐστὶ τοῦτο = a) Man sieht die Wirkungen des L., aber weiß sie nicht zu erklären; b) = das Allgemeinste. 8) στόμα = der ganze L., ῥῆμα ein Theil davon, mit Beziehung auf Deutr. 8, 3. 9) Die ernährende Kraft von Beiden. Auffallen könnte es, daß sich der L. auch in Theile zerlegen und die Seele sich von diesen nähren kann. Dieß ist aber daher zu erklären, daß Ph. den L. den Wissenschaften geradezu gleichsetzt, was besonders aus dem Zusammenhange hervorgeht, wonach er beweisen will, daß die Seele sich von himmlischen Speisen nährt, die er S. 90 ohne Weiteres auf die Wissenschaften deutet, welche nach Exod. 16, 4 von einem erhabenen und reinen Wesen, nehmlich dem L. herabregnen, der somit auch οὐρανός genannt wird. Die Nummern 1), 2), 4) gehen zugleich auf den L. als Idee des Guten. — Eine so detaillirte Vergleichung des L. mit dem Manna deutet genugsam auf eine völlige Theorie über diesen Gegenstand hin, weshalb denn ähnliche Stellen bei Ph. sehr häufig vorkommen, wovon jedoch nur noch eine hier stehen mag. Quod det. pot. insid. sol. 176, E redet er vom Felsen, aus dem Moses Wasser schlug und sagt: „Diesen Fels nennt Moses anderswo mit einem synonymen Namen, Manna, dem ältesten göttlichen L. nehmlich, welcher „Etwas“ heißt, das Allgemeinste, von welcher zwei Kuchen, ein Honigkuchen nehmlich und ein Oelkuchen herkommen, d. h. zwei sehr ähnliche und mit allem Fleiße zu erstrebende Bildungsprincipien (ἀγωγαί), die zunächst das Studium der Wissenschaft versüßen, sodann aber auch

Denen das klarste Licht hinstrahlen, die nicht unbeständig, sondern mit aller Festigkeit und Ausdauer dem anhängen, was sie lieben." Die seltsame Allegorie ist daraus zu erklären, daß Ph. den Wasserstrom, den Moses aus dem Felsen schlug, die Milch und den Honig, die in Canaan fließen, und den dem Honigkuchen gleichen Geschmack des Manna nebst dem Oele, womit der Opferkuchen vermengt war, vermischt und Alles auf einmal auf das Manna hindrängt. Was den L. betrifft, so ist er offenbar als Princip angesehen, welches die Lust an der Wissenschaft und das Verständniß derselben fördert; da aber die Wissenschaft blos durch sich selbst ergötzt (de Prof. 470, C) und durch sich selbst begriffen wird (de nom. mutat. 1045, A), so muß der L. folglich die objective Wissenschaft selber sein. Der Fels wird hier auf den L. gedeutet, vgl. 1 Cor. 10, 4.

3. Der L. ist ferner Idee der Tugend. Hierauf ist schon vorhin hingewiesen worden, und überhaupt ist es Ph.'s Ueberzeugung, daß das Wissen der göttlichen Dinge zur Ausübung der göttlichen Gesetze führt, weshalb er auch das ächte Philosophiren (*τὸ τῷ ὄντι φιλοσοφεῖν*) ein solches nennt, *ὅπερ ἐκ τριῶν συνύφανται, βουλευμάτων, καὶ λόγων καὶ πράξεων εἰς ἓν εἶδος ἡρμοσμένων πρὸς κτῆσιν καὶ ἀπόλαυσιν εὐδαιμονίας,* de vita Mos. III, 645, A, und die Philosophie in diesem Sinne *ἀγαθῶν ὅσα πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθὰ, πηγὴ φιλοσοφία* heißt, de spec. 806, C.

Die Hauptstelle, wo der L. als Idee der Tugend dargestellt wird, ist die Fortsetzung von der S. 31 mitgetheilten aus de somn. II, wo es weiter heißt: „Es geht aber wie ein Strom von der Quelle der Weisheit der göttliche L. hervor, um die göttlichen und himmlischen Pflanzen und Schößlinge tugendliebender Seelen wie einen Garten zu bewässern und zu tränken. Dieser heil. L. aber theilt sich in vier Gebiete, ich meine, er geht in die vier Tugenden auseinander, von denen jede eine Königinn ist, denn diese Theilung in Gebiete ist nicht wörtlich zu fassen, sondern Moses zielt damit auf die Tugenden hin, um anzudeuten, daß der Besitzer derselben für einen weisen König gilt, zwar nicht bei Menschen, aber doch bei dem wahrhaftigen, unbestechlichen und allein freien Wesen." Wenn der L. sich hier in die vier Tugenden theilt, so sind damit natürlich die vier Cardinaltugenden der Griechen, *φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη* gemeint, woraus dann von selbst folgt, daß der L. die Generaltugend, oder die Idee der Tugend ist, welche ihren Reichthum nach allen Seiten hin in dem Menschen entwickelt, was hier ein Bewässern der in dem Menschen liegenden Keime genannt wird, denn daß diese vorhanden sind, folgt schon aus seiner Eben=

bildlichkeit mit dem L. Die Art, wie die Tugenden zu Königinnen und die Besitzer derselben zu Königen gemacht werden, ist durch die allegorische Erklärung des Stromes im Paradiese veranlaßt; die LXX. übersetzen nehmlich Gen. 2, 10: „ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς;" hier nimmt Ph. ἀρχή in der Bedeutung Herrschaft, und die Tugenden werden dann zu Herrscherinnen. — Dieselbe Stelle der Genesis wird in demselben Sinne erklärt Alleg. I, 52, A: „Mit diesen (vier Flüssen des Paradieses) meint Moses die Specialtugenden, deren vier sind —. Der größte Strom aber, von dem diese vieren Arme sind, ist die Generaltugend, welche Manche Güte (ἀγαθότης) nennen. Die Generaltugend nun hat ihren Ursprung in Eden, d. i. in der Weisheit Gottes, welche sich freut, heiter und fröhlich ist und sich blos ihres Vaters rühmt. Diese vier Sinnesweisen aber gehen von der Generaltugend aus, welche wie ein Strom sie bewässert, daß sie gute Thaten hervorbringen. Doch fassen wir den Text ins Auge. Es heißt: „Es geht ein Fluß von Eden aus, das Paradies zu bewässern." Der Fluß ist die Generaltugend, diese strömt aus der Weisheit Gottes hervor, welche der göttliche L. ist, denn nach diesem ist die generelle Tugend gebildet; dieselbe tränkt das Paradies, d. h. sie bewässert die speciellen Tugenden." — Hier ist auf einen Unterschied aufmerksam zu machen, der zwischen dieser und jener Stelle Statt hat. Während Ph. nehmlich in beiden Stellen übereinstimmend Eden für den Quell der Generaltugend erklärt, so soll dieß dort die Weisheit sein, aus welcher der Hauptstrom, der L., entspringt, der sich wieder in die vier Cardinaltugenden theilt; hier aber identificirt er die Weisheit und den L. von vornherein und erklärt Eden von beidem; da es ihm daher an einem dem Hauptstrome des Textes entsprechenden Begriffe fehlt, so schiebt er als γενικὴ ἀρετή die ἀγαθότης ein, von der dann erst die vier Cardinaltugenden abgeleitet werden. Wie es indeß mit dieser Generaltugend gemeint ist, zeigt die Bemerkung, daß sie nach dem L. gemacht sei: „κατὰ γὰρ τοῦτον (τ. λ.) πεποίηται ἡ γενικὴ ἀρετή." Hiemit ist nehmlich der Character der Generaltugend als Idee aufgegeben, da eine solche nicht nach einem andern Muster gebildet sein kann; die γενικὴ ἀρετή ist daher in einem andern Sinne, und zwar als die allgemeine tugendhafte Richtung des Individuums zu fassen, die zwar als solche individuell ist, aber sofern die einzelnen Tugenden im Subjecte aus ihr hervorgehen, zugleich als Generaltugend gelten kann. Wenn nun diese Tugend Abbild des L. ist, so ist die Vorstellung die, daß der L. als Generaltugend dem Einzelnen als tugendhafte Richtung sich mittheilt, und aus dieser die Specialtugenden erst wieder hervorgehen. Den Aus-

druck עֵדֶן übersetzt Ph. durch *τρυφή* und bezieht ihn daher auf die innere Freudigkeit der Tugend. — Der Seltsamkeit und des characteristischen Gepräges willen möge hier auch die kunstvolle Exegese mitgetheit sein, mit der Ph. die vier Ströme zu den Cardinaltugenden macht. Der erste, *Φισών*, soll die *φρόνησις* bedeuten und so genannt sein *παρὰ τὸ φείδεσθαι καὶ φυλάττειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ ἀδικημάτων*; der zweite, *Γεών*, bezeichnet die *ἀνδρεία*, denn es soll *στῆθος* oder *κερατίζων* heißen. Während er also hier seine Allegorie an die Etymologie des Namens knüpft, so hat ihn bei der Auslegung des *Τίγρις* doch seine spinöse Sagacität verlassen und er sieht sich genöthigt, da der Tigris den Zusatz hat: *οὗτος ὁ προπορευόμενος κατέναντι Ἀσσυρίων*, sich an das Wörtchen *κατέναντι* zu halten, und erklärt nun den Tigris von der *σωφροσύνη*, *ἀντιστατοῦσα τῇ κατευθύνειν δοκούσῃ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἡδονῇ*. Bisher hatte er wenigstens ein wesentliches Merkmal von jeder Tugend herausgebracht, aber auch dieß schlägt ihm bei der vierten fehl, indem er den Euphrat von der *δικαιοσύνη* erklärt, *καρποφόρος τῷ ὄντι καὶ εὐφραίνουσα διάνοιαν*; die Gerechtigkeit wird also Euphrat genannt, weil sie den Geist *εὐφραίνει*. —

Auf den L. als Idee der Tugend dürfte auch die Stelle de temul. 260, D zu beziehen sein, weil sie auf den Hohenpriester anspielt, mit welchem der L. in der fraglichen Beziehung häufig verglichen wird: „*ὅταν οὖν ὑπὸ τῆς ἰδέας πληχθεὶς ἕπηται τῇ τὰς κατὰ μέρος ἀρετὰς τυπούσῃ σφαγῖδι, κατανοῶν καὶ καταπληττόμενος αὐτῆς τὸ θεοειδέστατον κάλλος, ᾗτινι προσέρχεται δεξαμένη τὸν ἐκείνης χαρακτῆρα, λήθη μὲν ἀμαθίας καὶ ἀπαιδευσίας, μνήμη δὲ παιδείας καὶ ἐπιστήμης εὐθὺς ἐγγίνεται.*“ Wie nehmlich die Idee ihrer Seits sich zum Menschen herabläßt, so kann anderer Seits auch der Mensch so vorgestellt werden, daß er sich zu ihr erhebt.

Da die Tugend wesentlich in dem nach einem in die Ueberzeugung aufgenommenen objectiven Gesetze gerichteten Handeln besteht, so ist es folgerecht, den L. als recta ratio, als *ὀρθὸς λ.*, oder *ὀρθὸς τῆς φύσεως λ.* darzustellen. So de plant. N. 231, A. Die Vierzahl *) ist in phy-

*) Ph. ist ein großer Freund von mystischen Zahlendeutungen. So ist er z. B. im Buche de mundi opific. unerschöpflich im Lobe der Siebenzahl, indem er unter Anderm anführt, eine geometrische Reihe aus 7 Gliedern mit dem Anfangsgliede 1 und dem Exponenten 2 hat zum letzten Gliede 64; dieß ist aber sowohl das Quadrat von 8, als auch der Kubus von 4, bezeichnet folglich sowohl die quadratische Fläche, d. h. das unkörperliche Wesen, als auch den Körper; so bei jeder geome-

fischer Hinsicht heilig, weil es vier Elemente und vier Jahreszeiten gibt; in ethischer Hinsicht, weil, wie das Rechteck beweist, sie Symbol der Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit, oder des *ὀρθὸς λ.* ist: *αἱ δὲ (ὀρθαὶ γωνίαι) εἰσὶν ὀρθότητος λόγου σαφῆ δείγματα· πηγὴ δὲ ἀέναος ἀρετῶν ὁ ὀρθὸς λ., ἀνάγκη μέντοι, τὰς τοῦ τετραγώνου πλευρὰς ἴσας εἶναι. δικαιοσύνην δὲ ἰσότης τὴν ἔξαρχον καὶ ἡγεμονίδα τῶν ἀρετῶν ἔτεκεν.*" Der *ὀρθὸς λ.* ist hier der *ἰσότης* gleich, die objective, in moralischem Sinne scheidende und normirende Idee, woraus die sittlichen Handlungen herfließen. — Aehnlich heißt es vom Moses de vita Mos. I, 610, B, er habe sich in Midian des theoretischen Lebens sowohl als auch des practischen beflissen: „*φιλοσοφίας ἀναλίττων ἀεὶ δόγματα — καὶ τὰς οἰκείας αὐτίκα πράξεις ἀφαρμόττων ἐπαινετὰς πάσας, ἐφιέμενος οὐ τοῦ δοκεῖν, ἀλλὰ τῆς ἀληθείας, διὰ τὸ προκεῖσθαι σκοπὸν ἕνα, τὸν ὀρθὸν τῆς φύσεως λ., ὅς μόνος ἐστὶν ἀρετῶν ἀρχή τε καὶ πηγή.*" Auch hier ist der *ὀρθ. λ.* das objective Sittengesetz, welches der Mensch anzustreben hat, natürlich specifisch unterschieden von dem *λ. φύσεως*, von welchem de vita Mos. III, 672 (S. 35) handelt, da in letzterer Stelle die in der sichtbaren Natur niedergelegte göttliche Vernunft gemeint ist, obwohl generell mit ihm zusammenfallend, da das natürliche Sittengesetz und die Naturkraft beide zum Inhalte die göttliche Vernunft haben. — Der *ὀρθὸς λ.* wird zuweilen auch als Norm dargestellt, nach der wir wandeln sollen; so Alleg. III, 80, E. Obgleich es in Gottes Macht stehe, sowohl Böses als Gutes zu ertheilen, so gebe er doch nur Gutes: „*Μωϋσῆς δὲ καὶ ἐπιτείνων τὸ τοῦ θεοῦ φιλόδωρον καὶ χαριστικὸν οὐ μόνον ἐν τῷ ἄλλῳ χρόνῳ φησὶ τοὺς θησαυροὺς τῶν κακῶν ἐσφραγίσθαι, ἀλλὰ καὶ ὅταν ἡ ψυχὴ σφαλῇ κατὰ τὴν βάσιν τοῦ ὀρθοῦ λ., ὁπότε καὶ ἄξιον αὐτὴν δίκης ἀξιοῦσθαι.*" — In andern Stellen wird daher der L. geradezu das Gesetz genannt, das der Mensch zu befolgen hat. So de temulent. 261, B. Der Opfernde soll nüchtern sein, damit er nicht sterbe (Lev. 10, 9); dieß bedeutet „*τὸ πρὸς ἀλήθειαν νόμιμον εὐθύς ἐστιν αἰώνιον, ἐπεὶ καὶ ὁ ὀρθ. λ., ὅς δὴ νόμος ἐστὶν, οὐ φθαρτός.*" — Ebenso de Josepho 530, E: „Die Welt, diese große Stadt, hat eine gemeinsame Einrichtung und ein gemeinsames Gesetz; dieß ist die Vernunft der Natur (*λ. τῆς φύσεως*), welche gebietet was zu thun, und verbietet,

---

trischen Reihe von 7 Gliedern mit dem Anfangsgliede 1; ferner ist 7 die einzige Zahl bis 10, die weder Product noch Faktor zu einem Producte bis 10; sie ist daher Symbol des Unbeweglichen d. i. Gottes u. dergl. m.

was zu lassen ist. Der einzelnen Staaten aber gibt es unzählige, welche nach verschiedenen Gesetzen regiert werden, da bei jedem andere Sitten und gesetzliche Bestimmungen dazu erfunden werden." — Der L. heißt in Folge dessen auch *νομοθέτης*, dessen Symbol Moses ist, de migr. Abr. 391, E. Es ist von Abrahams Auszuge aus Mesopotamien, was vom Körper gedeutet wird, die Rede, worauf es weiter heißt: „Aber auch vieles Andere gestattet nicht, daß der Mensch in Aegypten, dem Körperhause, wohne, und sich in ihn wie in einen Sarg begrabe; sondern ausziehend aus dem Irdischen folgt er dem Gesetzgeber, dem L., dem Moses als Führer, denn dieser nährt und pflegt rechtschaffene Werke, Worte und Gesinnungen". Das Prädikat *νομοθέτης*, welches der L. hier führt, ist gerade in dieser Form zwar zufällig, da es offenbar so gut wie das Folgende, wo der L. als Führer des Menschen erscheint, blos um der Parallele mit Moses willen gewählt ist; doch ist der darin sich aussprechende Begriff jeden Falls wesentlich, da er den L. als Norm der Sittlichkeit darstellt. — Ferner heißt der L., als Norm der Sittlichkeit, auf Veranlassung des Bundes mit dem Noah Gen. 9, 9 de somn. II, 1138, D *διαθήκη*. Ph. legt hier Gen. 41, 1 aus, wo Pharao träumt, am Nile zu stehen; er faßt das Stehen von dem Feststehen, und sagt, Gott allein komme Festigkeit und Sicherheit zu, die so groß sei, daß er sie auch Anderen mittheile: „*αὐτίκα δέ τοι τὴν πλήρη χαρίτων διαθήκην ἑαυτοῦ (νόμος δ' ἐστὶ καὶ λ.) τῶν ὄντων ὁ πρεσβύτατος ὡς ἂν ἐπιβάσεως τῆς τοῦ δικαίου ψυχῆς ἄγαλμα θεοειδὲς ἱδρύσασθαι παγίως φησὶν, ἐπειδὰν λέγῃ τῷ Νῶε· στήσω τὴν διαθήκην μου πρός σε.*" Der L. ist es hier, was dem Menschen Festigkeit und sittliche Haltung gibt. Im Folgenden setzt Ph. *διαθήκη* mit *δίκαιον* gleich, welches hier wie de plant. N. 231 (S. 65) als gleichbedeutend mit *δικαιοσύνη* und *ἰσότης*, also in dem Sinne des normativen Sittengesetzes zu fassen ist. Nach Ph.'s weiterer Auslegung sollen die Worte Gen. 9, 9 auch den Sinn haben, „Gott gebe dem Menschen sich selbst (den M.), denn durch die Beobachtung des Sittengesetzes und durch die Tugend entgehe er den Stürmen des Lebens und werde bei sich selbst heimisch, worauf Ph. *διαθήκη* in demselben Sinne p. 1140 wiederholt.

Eigenthümlich ist der Name *ἄνθρωπος θεοῦ* als Bezeichnung des *ὀρθ. λ.* de conf. ling. 326, A. Ich bewundere die harmonische Uebereinstimmung Derer, welche sagen: „Wir alle sind Söhne eines Mannes und friedlich." Zu diesen möchte ich sprechen: Wie sollte es auch zugehen, o Freunde, daß ihr den Krieg nicht verabscheuen und den Frieden nicht lieben

solltet, da ihr doch einem und demselben Vater angehört, nicht einem sterblichen, sondern einem unsterblichen, dem Menschen Gottes, der, weil L. des Ewigen, nothwendig selbst unvergänglich ist, denn Diejenigen, welche dem Bösen in seiner Mannigfaltigkeit anhangen, leben in Unfrieden, Diejenigen dagegen, welche einer Gattung zugethan sind, und einen Vater, den ὀρθ. λ. verehren, und der Tugenden in ihrer harmonischen Zusammenstimmung sich befleißigen, führen ein stilles und ruhiges Leben, das nicht müßig und ohne Großthaten ist, wie Manche glauben, sondern den Character der Männlichkeit an sich trägt, und alle Wortbrüchigen und Meineidigen bekämpft." Der Mensch Gottes ist hier offenbar der ὀρθ. λ., der diesen Namen blos aus Veranlassung des Textes Gen. 42, 11, welcher von einem ἄνθρωπος redet, empfangen hat; er ist dargestellt als die Einheit der Tugend, welcher das vielgestaltige, dem Polytheismus zu vergleichende Laster entgegengesetzt ist. — Nach dieser bestimmtern Stelle ist die allgemeinere p. 329, B auszulegen. Zu Gen. 11, 2, wo von einem Zuge der Völker von Osten her die Rede ist, heißt es hier, der Morgen oder Sonnenaufgang der Seele komme in gutem und bösem Sinne vor, in gutem Gen. 2, 8: „Wir hören aber auch einen Gefährten des Moses sagen: „Siehe ein Mensch, dessen Name ist Aufgang." Eine wunderliche Benennung, wenn Du glaubst, es werde der aus Leib und Seele bestehende Mensch gemeint. Verstehst Du aber jenen unkörperlichen, der sich vom göttlichen Ebenbilde nicht unterscheidet, so wirst Du gestehen, daß der Name „Aufgang" höchst angemessen ist. Denn diesen ließ der Vater des Alls als ältesten Sohn aufgehen (ἀνέτειλεν), den er sonst Erstgebornen nennt. Der Gezeugte nun, die Wege des Vaters nachahmend, und auf dessen urbildliche Musterformen hinschauend, formte die einzelnen Species." Daß mit dem „Menschen" der L. gemeint sei, geht hinlänglich aus seiner Bezeichnung als Ebenbild Gottes hervor, sowie der Zusammenhang auch zeigt, in welchem Sinne er hier aufzufassen ist. Denn da Ph. den Aufgang Gen. 11, 2 allegorisch vom Aufgehen entweder der Tugend oder des Lasters in der Seele des Menschen versteht, und zum Aufgange ersterer Art die Stelle Zach. 6, 12 rechnet, welche er hier anführt, so ist mit dem L. offenbar das Licht der Tugenden oder der ὀρθ. λ. gemeint. Dieß wird auch durch das Folgende bestätigt, wo Bileam, der ebenfalls von Osten kommt (Num. 23, 7), analog als Beispiel von der zweiten Art des Aufgangs aufgeführt ist und als Symbol des Bösen gilt. Im Folgenden wird zwar auch hervorgehoben, der L. realisire die Ideen durch Erschaffung der Species, doch ist dieß nur hinzugefügt, um die Sohn-

schaft des L. zu motiviren, und hebt nicht sowohl den Begriff des ὀρϑ. λ. auf, als es vielmehr zu dem Schlusse führt, daß dieselbe Offenbarung Gottes, welche die Tugend im Menschen erschafft, die Wirklichkeit überhaupt hervorbringt. Darf man demnach aus der Benennung ἄνϑρωπος und ἀνϑρ. ϑεοῦ von L. auch nicht zu viel schließen, da sie keineswegs bei Ph. eine Person, sondern blos den ὀρϑ. λ. bezeichnet, und in seinem Gedankenkreise unter Mitwirkung des alttestamentlichen Textes, vielleicht blos insofern eine Stelle einnimmt, als sie von der menschlichen Vernunft auf den L. übergetragen ist — denn da die den Ideen und dem Sittengesetze lebende menschliche Vernunft der eigentliche Mensch im Menschen, und der L. gerade als ὀρϑ. λ. das Urbild von dieser ist, so konnte er folglich als solcher auch wohl Mensch oder Mensch Gottes genannt werden — so bleibt ein solcher Ausdruck dennoch merkwürdig und läßt allerdings vermuthen, daß er zu Ph.'s Zeit von der Kabbala her, die einen Adam Cadmon als Urmenschen lehrt, zur Bezeichnung des L. im Umlaufe war. —

Der L. als ὀρϑ. λ. erscheint also als Sittengesetz, was insofern auch seine volle Richtigkeit hat, als die göttliche Vernunft sich in ihm niedergelassen hat, und diese die Norm alles Thuens und Lassens ist, denn Gott selbst ist Gesetz und Quell des Gesetzes (Allegor. III, 99.). Indeß gibt es doch auch zahlreiche Stellen bei Ph., wo der ὀρϑ. λ. nicht als etwas vom Menschen Getrenntes und außer ihm Seiendes, sondern als dessen Besitzthum, mit einem Worte als die practische Vernunft des Menschen dargestellt wird. So de special. 773, E. Ph. behandelt hier das Gesetz allegorisch, nach dem der Frau oder der Jungfrau nicht gestattet sein soll, ohne Willen des Mannes oder des Vaters ein Gelübde zu thun, die Wittwe aber vor der Uebereilung zu warnen ist, s. Num. 30, 4 ff.; das Weib, meint Ph., sei die Seele, der Mann oder Vater der L.: „Der rechte L. der Natur (ὁ τῆς φύσεως ὀ. λ.) vertritt sowohl Vaters als auch Mannes Stelle in verschiedenen Beziehungen: Mann ist er, sofern er den Saamen der Tugenden in die Seele wie in guten Boden legt; Vater, sofern er gute Vorsätze und rechtschaffene Handlungen erzeugt und nach der Erzeugung mit erquicklichen Lehren nährt, welche Wissenschaft und Weisheit darbieten. Die Seele aber gleicht bald einer Jungfrau, bald einem verwittweten oder noch verehlichten Weibe; einer Jungfrau nehmlich, wenn sie sich keusch und züchtig vor Leidenschaften bewahrt, über welche der Vater das Regiment führt. Wenn sie aber wie ein tugendhaftes Weib mit dem tugendhaften L. zusammen lebt, so nimmt dieser die Fürsorge für sie über sich, indem er wie ein Mann sie mit den besten Gedanken schwängert. Ist

dagegen die Seele von der Tugend leer, der Verbindung mit dem rechten L. entfremdet und von der Weisheit verwittwet, indem sie ein lasterhaftes Leben angenommen hat, so soll sie schuldig sein, da sie wider sich selbst redet, sofern sie keinen Arzt hat ihre Sünden zu heilen, denn sie besitzt den L. der Weisheit (*τὸν κατὰ σοφίαν λ.*) weder als vermählten Mann, noch als zeugenden Vater.“ Hier ist der *ὀρθ. λ.* ganz wie die gesunde Vernunft dargestellt, welche im Besitze des Menschen ist, ihn durch die Wissenschaft und Weisheit unterrichtet, und die Herrschaft über die Leidenschaften führt. — Ebenso quod deus s. immut. 315, C. Den Weg, von dem Gen. 6, 12 die Rede ist, versteht Ph. vom Tugendwege, auf dem sich Edom, der Irdische (אֱדֹם = *γήϊνος*) widersetzt (Num. 20, 14 ff.); dennoch aber soll der Mensch durch Edoms Land ohne Verzug durcheilen, dieß aber auf die rechte Weise: „*τί οὖν ὄφελος παρελθεῖν πάντα τὰ θνητὰ θνητῶν ἀγαθά, παρελθεῖν δὲ μὴ σὺν ὀρθῷ λ., ἀλλ᾽ ὡς ἔνιοι δι᾽ ὄκνον ἢ ῥαθυμίαν ἢ ἀπειρίαν ἐκείνων — · τούτου χάριν βουλόμενος ἔτι μετ᾽ ὀρθότητος λόγου καταφρονητικοὺς τῶν εἰρημένων γενέσθαι παραστῆσαι, τῷ „παρελεύσομαι“ προστίθησι τὸ „διὰ τῆς γῆς σου.*“ Er erklärt dieß im Folgenden dahin, man solle sich nicht von dem Lande, d. h. von dem Irdischen fesseln lassen, aber nicht ebenso auch vor den Bäumen, Weinbergen und Wasserbrunnen (s. V. 17.) d. h. vor dem süßen Tugendgenusse blindlings vorübergehn; der *ὀρθ. λ.*, der dieß vorschreibt, ist daher die dem Menschen einwohnende practische Vernunft, welche ihn das Rechte treffen läßt. — Kurz und schlagend ist auch die Stelle quod omn. pr. lib. 872, A. Jeder, der sich den Leidenschaften unterwirft, ist Sklav: „*ὅσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι · νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθ. λ., οὐχ ὑπὸ τοῦ δεῖνος θνητοῦ φθαρτὸς ἐν χαρτιδίοις ἢ στήλαις ἄψυχος ἀψύχοις, ἀλλ᾽ ὑπ᾽ ἀθανάτου φύσεως ἄφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διανοίᾳ τυπωθείς.*“ — Da dergleichen Stellen sich bei Ph. sehr häufig finden, wie besonders de migrat. Abr. 408, A, wo es von der menschlichen Vernunft heißt: „*νόμος δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ λ. θεῖος, προστάττων ἃ δεῖ καὶ ἀπαγορεύων ἃ μὴ χρή*“, so ist es nicht selten ungewiß, ob man den göttlichen oder den menschlichen L. verstehen soll. Da indeß Beide im Wesentlichen zusammenfallen, nur mit dem Unterschiede, daß der göttliche L. das außerhalb des Menschen obgleich für ihn existirende abstracte, und der menschliche L. das im Menschen concret gewordene Sittengesetz ist, so kommt es auf eine genauere Unterscheidung weiter nicht an. Sofern sich im *ὀρθ. λ.* in beiderlei Sinne das göttliche Naturgesetz ausspricht, so ist es consequent, wenn Ph. den stoischen Satz *ἀκολούθως τῇ*

φύσει ζῆν für das höchste Sittengesetz ansieht, und dasselbe mit dem ἕπεσθαι θεῷ für identisch erklärt.

Verwandt hiemit sind diejenigen Stellen, wo der L. als ἔλεγχος, als Gewissen dargestellt wird. So noch etwas schwebend quod d. s. immut. 312, D. Lev. 14, 36 werden die Häuser gerade dann für unrein erklärt, wenn der Priester hineingeht: „Denn so lange der göttliche L. in die Seele, wie in ein Haus, nicht eintritt, sind alle ihre Werke ohne Tadel; denn der Verweiser, oder Vater, oder Lehrer, oder wie man den Priester nennen will, von dem nur Ermahnungen und Zurechtweisungen ausgehen können, ist fern; die Sünden aber, welche aus Unwissenheit geschehen, erhalten Verzeihung, denn sie werden als solche nicht erkannt, und man glaubt recht zu thun, während man ein großes Vergehen verübt. Wenn aber der wahre Priester, das Gewissen, bei uns einkehrt wie ein reiner Lichtstrahl, alsdann wird der Seele der in uns liegende böse Sinn offenbar, welchen wir durch tadelnswerthe Thaten äußern, zu denen wir aus Unkenntniß des Bessern die Hand bieten. Dieß Alles erklärt der heilige Verweiser für unrein und läßt es ausräumen." Diese letzte Bemerkung bezieht sich speciell auf den Text, der von einem Ausräumen des Hauses redet. Das Gewissen ist hier freilich nicht sowohl als der die sittliche Beschaffenheit der Gesinnung und Handlungen beurtheilende innere Richter gefaßt, als ihm vielmehr das theoretische Bewußtsein von dem was gut und böse ist, wovon die ἀμαθία das Gegentheil ausmacht, beigelegt wird; allein da dieses die Bedingung von jenem ist, so leuchtet die Verwandtschaft zwischen beiden bald ein. Der L., welcher dem ἔλεγχος gleich gestellt ist, erscheint daher als eine Kraft der Intelligenz, die, wenn sie beim Menschen einkehrt, ihn das Bessere lehrt. — Bestimmter drückt sich Ph. de Prof. 451, B aus: „Die Hagar entfernt sich aus Scham; dieß ist daraus zu ersehen, daß ihr ein Engel, der göttliche L., begegnet, ihr vorschreibt was zu thun ist, sie zur Rückkehr in das Haus ihrer Herrin ermahnt und, sie ermuthigend, spricht: „Der Herr hat Deine Erniedrigung gehört, welche weder aus Furcht, noch aus Haß stammt, sondern aus Scham, dem Abbilde der Mäßigung." Denn wäre sie aus Furcht geflohen, so hätte er ihre Herrin zur Milde ermahnen müssen, um die Furcht zu beseitigen, denn nur in diesem Falle wäre die Rückkehr gerathen gewesen, sonst nicht; aber jene geht Niemand zuvor an, weil sie von selbst mild gestimmt war, diese aber belehrt das Gewissen, welches seiner Verständigkeit wegen zugleich Freund und Rathgeber ist, sich nicht allein zu schämen, sondern auch Muth zu fassen, denn die Scham ohne Muth ist nur eine halbe Tugend." Daß der L. hier das

Gewissen ist, zeigt nicht allein seine Function, sofern er der geflohenen Hagar Vorwürfe über ihre Flucht macht und sie zur Rückkehr ermahnt, sondern auch das Wort ἔλεγχος, das geradezu für den L. gesetzt ist. Weniger klar ist jedoch, in welchem Sinne Ph. den Vorfall überhaupt nimmt. Sonst gilt ihm die Hagar für die Propädeutik der Philosophie; da jedoch hiezu die Flucht aus Scham nicht recht passen will, und auch im Folgenden sich eine bedeutende Differenz in der Auffassung zeigt, so ist anzunehmen, daß Ph. die Hauptsache von der Relation Gen. 16 wörtlich nahm*), und daran seine Dogmatik anlehnte. P. 479 kommt er wieder auf die Hagar zu sprechen, faßt sie, wie gewöhnlich, als Vorschule der Philosophie, und fährt in Beziehung auf die Frage V. 8 fort: Wenn das Gewissen die Seele frage, woher sie komme und wohin sie wolle, so geschehe dieß nicht etwa, weil ihm der Zustand der Seele unbekannt sei, sondern vielmehr, um sie wieder auf den rechten Weg hinzuleiten; daher gehorche ihm auch die Hagar und kehre zu ihrer Herrin, der Sarah, zurück. Während oben Schamhaftigkeit als Ursache der Flucht angegeben war, ist es hier Starrsinn und Ungehorsam. Dieß hat jedoch darin seinen Grund, daß die Hagar als die nur noch mit den Vorübungen der Tugend beschäftigte Richtung aufgefaßt ist, welche dann etwas für sich sein will, und sich der Sarah d. i. der höchsten Tugend, nicht unterordnen mag. Der L. ist hier zwar nicht genannt, wohl aber der in der obigen Stelle vorkommende Name ἔλεγχος hierhin übergetragen, und aus dem Zusammenhange wird klar, daß er die Kraft der Seele ist, welche die bessere Selbsterkenntniß bewirkt. Man sieht übrigens, daß die Lehre vom λ. ἔλεγχος an die Engelserscheinungen des A. T. angeknüpft wurde. — Dieß beweist auch die Stelle quod d. s. immut. 318, E: „Zu den irdisch Gesinnten gehört auch Bileam**), da er, falschen und trügerischen Prophezeihungen folgend, obgleich er mit seinem blinzenden Geistesauge den Engel des Herrn sich ihm entgegenstellen sah, doch nicht umkehrte und aufhörte, Unrecht zu thun, son-

*) In dem Buche de Prof. herrscht überhaupt der historische Sinn vor; so wird z. B. Jacobs Flucht von Laban wörtlich genommen, und als Beispiel angeführt, daß Mancher sich aus Haß vom Andern trenne. Jacob sei nehmlich zum Laban in der Absicht gegangen, um ihn über seinen Irrthum der Naturvergötterung zu belehren; dieß habe aber nicht allein nichts gefruchtet, sondern habe auch Feindschaft zwischen Beiden erzeugt, weshalb Jacob sich davon gemacht habe.

**) Bileam leitet Ph. her von בַּל und עַם und übersetzt es daher durch μάταιος λαός oder μ. ὄχλος; er gilt ihm für das Symbol des bösen Sinns überhaupt, oder des Sophisten, der anders redet als denkt.

dern im Strudel seiner Unverschämtheit untersank und ertrank. Denn die Fehler der Seele werden nicht allein schwer zu heilen, sondern auch ganz unheilbar, wenn wir, ungeachtet das Gewissen abmahnt — dieß ist aber der göttliche L., der Engel welcher uns leitet, und die Hindernisse auf unserm Wege wegräumt, damit wir unversehrt die Lebensbahn wandeln sollen — unsere eignen ungegründeten Vorurtheile den Mahnungen von jenem vorziehen, welche es zur Erinnerung, Warnung und Besserung des ganzen Lebens fortwährend mitzutheilen pflegt." — Da Ph. den L. als Gewissen in Engelserscheinungen des A. T. fand, so trug er das Senden, welches von Gott in Beziehung auf Engel gesagt wird, auch auf den L. über, um dadurch das Erwachen des Gewissens auszudrücken. So quod det. pot. ins. sol. 182, A. Zu Gen. 4, 13 bemerkt er, es sei besser, wenn Gott unsere Sünden bestrafe, als wenn er sie vergebe, weil letzterer Fall blos Knechtschaft zur Folge habe: „Wenn er aber vermöge seiner Güte sanft und gelind straft, so werden unsere Fehler gebessert, da er den züchtigenden Tadler, seinen L., in die Seele sendet, durch dessen Beschämung und Züchtigung er dieselbe heilt." —

Dieß sind die Puncte und die Hauptstellen, in welchen der L. als Idee der geistigen Wirklichkeit erscheint. Sie lassen sich leicht auf den oben gegebenen allgemeinen Begriff des L. reduciren, obgleich Ph. selbst darüber nichts äußert. Als Vernunftoffenbarung Gottes mußte er sich vor Allem dem Wesen mittheilen, das offenbar göttliche Vernunft in sich trägt; daher sind zunächst die höhern Geistesvermögen des Menschen als Abdruck des L. anzusehn. Als Vernunftoffenbarung Gottes mußte er ferner Gottes Wissen in sich enthalten; er ist daher die objective, außer dem Menschen befindliche reale Weisheit, welche wie ein Strom in den Erdgeborenen überfließt und sich ihm mittheilt. Wie Gott das höchste Gut ist, so muß folglich auch der L. die objective Tugend sein, die durch Selbstmittheilung in den Menschen übergeht, und die in ihm liegenden Keime des Guten befruchtet, was sich anderer Seits auch als ein Sichemporheben des Menschen zum L. betrachten läßt; er ist als Vernunft Gottes das Sittengesetz, der ὀρθὸς λ., und sofern er in dem Menschen wohnt, ist er ebenso das Gewissen. Der Mensch aber, der so den Tugendsaamen empfangen hat, ist nicht mehr dem Wechsel des Irdischen Preis gegeben und von Gott getrennt, sondern gelangt zur Aehnlichkeit mit Gott und wird sein Tempel, weshalb der L., abgesehen davon, daß er ursprünglich heimisch ist im Menschen, sich auch insofern als Vermittler zwischen Gott und dem Menschen ansehn läßt. S. de Decal. 754, E: „εὐχῶν ἀρίστην εἶναι συμβέβηκεν, ὦ γενναῖοι,

καὶ τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἐξομοίωσιν." De resipisc. 282, E: „τίς γὰρ οἶκος παρὰ γενέσει δύναιτ᾽ ἂν ἀξιοπρεπέστερος εὑρεθῆναι θεῷ πλὴν ψυχῆς τελείως κεκαθαρμένης, καὶ μόνον τὸ καλὸν ἡγουμένης ἀγαθὸν, τὰ δὲ ἄλλα, ὅσα νενόμισται, ἐν δορυφόρων καὶ ὑπηκόων λόγῳ ταττούσης." Was die Form der Vorstellung betrifft, so ist der L. überall als sich specialisirende Universalvernunft gedacht, was nur beim ὀρθ. λ. und λ. ἔλεγχος in der Darstellung zurücktritt, obgleich es auch hier ausgemacht bleibt, daß ihn Ph. als eine im Menschen wirksame Kraft auffaßt.

II. Aus dem L. entfaltet sich alle sinnliche Wirklichkeit.

Es sind schon mehrere Stellen dagewesen, wo der L. als Idee erscheint, welche sich in die Materie abdrückt. So de somn. II, 1114, B S. 54, wo der L. mit einem Siegelringe verglichen wird, durch dessen Abdruck die formlose Masse Gestalt empfing. Desgleichen de confus. ling. 329 S. 67, wo ihm ein Formen der Species beigelegt wird. Ebenso de Prof. 452, B. Zur Flucht Hagars Gen. 16; auch Jacob floh vom Laban d. h. Demjenigen, welcher die Ideen leugnet „denn die Welt ist geschaffen, und zwar von irgend einem Urheber geworden; der L. des Schöpfers aber ist selbst der Siegelring, durch welchen jedes Einzelne ausgeprägt ward. Deshalb hatte auch Alles vom Anfange an eine vollkommene Gestalt, weil es Abbild und Abdruck des vollkommenen L. war. Denn Alles was geboren wird, ist zwar unvollendet nach Qualität, wovon das Wachsthum in den einzelnen Lebensperioden den Beweis gibt, aber vollendet nach Qualität, denn die Qualität bleibt dieselbe, da sie Abdruck von dem bleibenden und unveränderlichen L. ist." Diese Stelle ist um so wichtiger, da in ihr nicht etwa blos der Weltbildung im Ganzen, sondern des ζῶον im Besondern Erwähnung geschieht und ausdrücklich hervorgehoben ist, daß alle Qualität desselben Abdruck des L. ist. Wir müssen daher annehmen, daß Ph., die Function des L. erweiternd, ihm nicht allein die Bildung des Leblosen, sondern auch die des Beseelten beilegt, und ihn folglich für die Lebenskraft des Alls im ausgedehntesten Sinne auffaßt. Die nähere Vorstellung anlangend, so ist der L. als Siegelring gedacht, der sich in die Materie abdruckt und dadurch die Species hervorbringt d. h. als Universalvernunft sich dem Chaos mittheilt und dasselbe gestaltet.

Hiehin ist auch die seltsame Darstellungsweise zu rechnen, wonach der

L. als τομεὺς τῶν πάντων, als Theiler der ganzen Schöpfung, beschrieben wird. Die Hauptstelle findet sich quid rer. div. haer. s. 499, A ff. Ph. erklärt Gen. 15, 10. V. 9 hatte er unter der Kuh den Geist, unter der Ziege die Rede, unter dem Widder die Sinne, unter der Turteltaube die göttliche und unter der Haustaube die menschliche Weisheit verstanden, und indem er das „Bringe mir" urgirt, den Sinn des Ganzen dahin bestimmt, daß alle diese Gaben, als Gnadengeschenke Gottes, zu dessen Dienste zu verwenden seien. Nachdem er den Abraham wegen Erfüllung dieses Gebotes gerühmt hat, fährt er fort: „Er setzt hinzu: „Er theilte es in der Mitte", ohne hinzuzufügen, wer dieß that, damit Du Dir Gott hinzudenkest, welcher, ohne des Unterrichts zu bedürfen, das harmonisch zusammenpassende, innere Wesen des Unkörperlichen und des Körperlichen, durch den Alles zertheilenden L. theilt, der mit der schneidendsten Schärfe alles Sichtbare zu theilen nie aufhört. Wenn er aber bis zu dem Untheilbaren und Einfachen gelangt ist, fängt dieser Zertheiler davon wieder an, das Geistige in zahllose und unendliche Theile zu zerlegen, und schneidet, wie Moses sagt, die Goldblätter in Haare, eine Länge ohne Breite, unkörperlichen Linien ähnlich. Jedes der drei Stücke theilte er also in der Mitte, die Seele in den vernünftigen und unvernünftigen Theil, die Rede in die Wahrheit und Lüge, die Sinne in die der Vorstellung fähigen und die derselben unfähigen, während er die Geflügel ungetrennt läßt, denn die unkörperlichen und göttlichen Wissenschaften können in einander widerstreitende Gegensätze nicht geschieden werden. Wie der Schöpfer unsere Seele und die Glieder in der Mitte theilte: so machte er es auch mit der Materie des Alls, da er die Welt bildete. Denn er nahm sie, fing an sie zu scheiden (διαιρεῖν), und machte zuerst zwei Theile, das Schwere und das Leichte, das Grobe von dem Feinen trennend. Dann schied er wieder Beides, das Feine in Luft und Feuer, das Grobe in Wasser und Erde, und legte diese sichtbaren Elemente der sichtbaren Welt zu Grunde. Er schied ferner jene Theile in das Kalte und das Warme, das Feuchte und das Trockene, in Festland und Inseln u. s. w. — So scheidet Gott, indem er den Theiler von Allem, seinen L., schärft, die gestalt- und qualitätslose Materie des Alls und die aus ihr abgesonderten vier Elemente der Welt und die durch diese geschaffenen Thiere und Pflanzen. Es heißt aber ausdrücklich, er habe in der Mitte getheilt; damit ist ausgesprochen, daß die Theile einander gleich sind. Von Gleichem gibt es aber wieder mehrere Gattungen, denn gleich kann etwas sein 1) der Zahl nach, wie 2 = 2, 2) der Größe nach, z. B. nach Länge, Breite, 3) dem Gehalte nach, wie bei Messungen

nach Gewicht und Maaß, 4) nach der Analogie, wie bei Steuerauflagen bei den Unterthanen.“ Für den ersten Fall führt Ph. an, daß es zwei schwere Elemente gibt, Wasser und Erde, und zwei leichte; für den zweiten die Gleichheit der Sonnenbahn vor den beiden Aequinoctien bis zu den zwei Solstitien. Nach dem Gehalte läßt sich das Meiste durch Messen gleich machen; für die Analogie soll der dem Makrokosmus correspondirende Mikrokosmus sprechen. Er schließt diesen Abschnitt, bevor er zu einem andern, noch ermüdenderen übergeht, mit der Bemerkung: „Dieß lehren sie nicht ohne Bedacht, sondern sie haben erkannt, daß Gottes Kunst (τέχνη) nach der er Alles bildete, weder eine Zunahme noch eine Abnahme erleidet, sondern, in ihrer höchsten Vollendung bleibend, jedes Einzelne vollkommen geformt hat, da sich der Schöpfer aller Zahlen und aller auf Vollkommenheit Bezug habenden Ideen bediente, denn er schied, wie Moses sagte, dem Großen und Kleinen angemessen, Alles zeugend und gestaltend, und wegen der Werthlosigkeit der Materie seine Kunst nicht verkleinernd, noch wegen der Trefflichkeit derselben sie vergrößernd. So machen es ächte Künstler, manche suchen sogar durch größern Aufwand von Kunst die Mängel des Stoffs zu verdecken. Bei Gott aber hat nichts Materielles Werth, daher belobte er auch nach der Schöpfung nicht die Materie, sondern seine Kunstwerke, die alle mit gleicher Geisteskraft und gleicher Weisheit (ἐπιστήμη) vollendet sind.“ Die Theilung ist hier eine doppelte, eine Theilung des Geistigen und des Sinnlichen; unter jener ist die bei der Schöpfung festgestellte Scheidung des geistigen Princips in seine verschiedenen Species gemeint, wie wenn es heißt, die Seele sei in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Theil zerfällt; die Scheidung des Sichtbaren ist bei weitem ausführlicher behandelt, und es zeigt sich, daß darunter ebenfalls eine Specification, und zwar eine solche verstanden ist, wodurch die Materie in die mannichfaltigsten Gebilde zerlegt wird; die Theile werden ἐναντιότητες genannt. Aber in welcher Weise wird der L. dabei thätig gedacht? Am Schlusse des ganzen Passus wird die Theilung von der Kunst und Weisheit Gottes abgeleitet, und diese sogar mit der Fertigkeit eines menschlichen Künstlers in Parallele gestellt, so daß was im Eingange und sonst in der Stelle vom L. gesagt ist, ohngefähr auf den producirenden Kunst-Verstand Gottes zu reduciren sein würde. Dieß scheint um so mehr der Fall zu sein, da sogar ein hier gerade höchst bedeutsamer Ausdruck, der vom L. gebraucht ist, auch auf die τέχνη sich übergetragen findet. Ph. sagt nehmlich, die Kunst habe nicht zu- und nicht abgenommen, sondern sie habe Alles geschaffen μένουσα ἡ αὐτὴ κατὰ τὴν ἐν ὑπερβολαῖς

ἀκρότητα, und in Beziehung auf den L. heißt es p. 500, B: ἀκονησάμενος (ὁ θεὸς) τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὑτοῦ λ., so wie er im Anfange der Stelle εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν heißt. Wenn also hier der τέχνη Gottes dasselbe bedeutungsvolle Prädicat der Schärfe beigelegt wird wie dem L.: so müssen Beide wohl im Wesentlichen identisch sein, und es würde sich, wenn τέχνη im gewöhnlichen Sinne zu fassen wäre, der Gedanke ergeben, Gott habe mit seiner Alles wohlberechnenden Vernunft die ganze Schöpfung kunstvoll in angemessene Theile zerlegt. Dennoch drängt sich eine andere Auslegung auf. Denn zunächst ist wohl zu beachten, daß Ph. im Anfange der Stelle die Sache denn doch so darstellt, daß der L. als ausführendes Werkzeug der realen Theilung und mithin nicht als bloße Kunstfertigkeit erscheint, wie dieß auch aus der S. 33 beigebrachten Stelle hervorgeht, wo der realen Scheidung durch den L. die ideelle Trennung der Dinge durch die menschliche Vernunft entgegengesetzt ist. Nehmen wir nun hinzu, daß die Ideen von Ph. als Maaße gedacht werden und daß sich hiemit der Begriff des Sichmittheilens bei ihm von selbst verbindet, so ist es sicherlich am angemessensten, den L. hier als sich abdruckende und dadurch die Individuen hervorbringende Idee zu fassen. Diese Annahme erhält aber vollkommene Evidenz durch den Umstand, daß in dem Werke quaestiones et solutiones in Genesin der L. selbst genannt wird primum principium, archetypa idea, prima mensura universorum und praemetitor universorum, woraus er sich als Organ der Theilung des Universums erweist. Was daher den obigen von der τέχνη hergenommenen Einwurf gegen diese Erklärung betrifft, so werden wir uns dahin zu entscheiden haben, daß sie zwar mit dem L. identisch, aber nicht als bloße göttliche Eigenschaft, sondern als reale Vernunftoffenbarung Gottes aufzufassen ist, denn der L., wie später bewiesen werden wird, ist gleich der σοφία, diese aber heißt bei Ph. auch τέχνη; am Ende der Stelle ist dagegen die ἐπιστήμη wirklich als göttliche Eigenschaft genommen, was wir jedoch auf den L. überzutragen nicht berechtigt sind. Hauptsächlich aber ist darum diese Stelle noch merkwürdig, weil darin Alles was existirt, das Geistige sowohl als das Sinnliche, das λογικὸν wie das ἄλογον vom L. abgeleitet wird, und sie mithin den Beweis liefert, wie Ph. überall etwas Göttliches oder Logisches anerkennt, was alles reale Sein mit Gott in Verbindung bringt, wie er denn quod deus sit immutat. 298, D sogar den Steinen und dem Holze eine Art Geist ἕξις, und den Pflanzen φύσις beilegt. — Die Lehre von der Scheidung der Materie in Gegensätze leitet Ph. quis rer. div. haer. s. 510, C vom Heraklit ab, den

er *μέγας* und *ἀοίδιμος* nennt, und der mit dem Moses übereinstimmen soll.

Was oben als der Begriff des göttlichen L. aufgestellt wurde, daß er die überallhin verbreitete göttliche Vernunft sei, hat sich also bestätigt; denn er hat sich nicht allein in den Menschen, sondern auch in die Materie abgedrückt, wodurch letztere in ihrer wohlgeordneten Gestaltung natürlich das Gepräge der Schönheit empfängt, was Ph. de mundi opif. 32, B mit Beziehung auf die Function des L. als Idee ausdrückt: „*θεοῦ δὲ λ. καὶ αὐτοῦ κάλλους, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ φύσει κάλλος, ἀμείνων, οὐ κοσμούμενος κάλλει, κόσμος δ' αὐτὸς ὢν, εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, ἐκπρεπέστατος ἐκείνου.*"

B. Der Logos als Naturkraft.

Den Uebergang zu dieser Darstellungsweise kann füglich die Stelle quis rer. div. haer. s. 510 machen. Durch die Theilung Gen. 15, meint Ph., seien sechs Theile entstanden, so daß der λ. *τομεύς*, der die Triaden schied, der siebente war. Dieß soll auch symbolisch durch den Leuchter im Tempel angedeutet sein, sofern aus ihm ebenfalls sechs Röhren, drei auf jeder Seite aus der einen Hauptröhre in der Mitte hervorgehe, das Hauptrohr aber bedeute den L., der also auch hier für den siebenten angesehen werde, und da der Leuchter aus reinem Golde verfertigt sei, dieß aber die höchste Dehnbarkeit besitze, so sei er „*σύμβολον μείζονος φύσεως, ἣ ταθεῖσα καὶ κεχυμένη καὶ φθάσασα πάντῃ πλήρης ὅλη δι' ὅλων ἐστὶν, εὐαρμόστως καὶ τὰ ἄλλα συνυφήνασα.*" Diese höhere Natur kann nach dem Zusammenhange blos der L. sein, und es ist demnach zuerst klar, daß derselbe sich überallhin ausdehnt und dadurch das Band der Welt wird; da aber ferner eben vom λ. *τυμεύς* die Rede ist, so kann diese Eigenschaft von seiner überallhin sich ausdehnenden Bindekraft nicht wesentlich verschieden sein. Dieß bestätigt sich auch durch das Folgende, wo in allen Theilen des Leuchters z. B. in den drei mandelblüthförmigen Kelchen an den Armen desselben der λ. *ἕβδομος*, aber immer in der Eigenschaft alr *τομεύς* gefunden wird. vgl. über den Leuchter Exod. 37, 17 ff. Der L. wird gerade als der *ἕβδομος* aufgefaßt, weil, wie schon bemerkt, der siebente Tag als Schöpfungstag und der λ. *τομεύς* als schaffende und erhaltende Idee angesehen wird. — Auf den L. als Naturkraft ist auch die bilderreiche Stelle de somn. I, 597, C zu beziehen. Die durch die bunten Röcke in Jacobs Traume Gen. 31 symbolisirten Tugenden seien

beim Unvollkommenen nur unvollkommen zu finden, wie dieß z. B. aus der Vergleichung der Hohenpriester hervorgehe, von denen der eine die Tugend in aller Vollendung, der andere nur mangelhaft besitze: „denn es gibt zwei Tempel Gottes, der eine ist diese Welt, in welcher der erstgeborene L. Gottes das Hohepriesteramt verwaltet, der andere ist die vernünftige Seele, deren Priester der wahre Mensch ist, dessen sichtbares Abbild der die Nationalgebete und Opfer verrichtende Hohepriester darstellt." Die Vorstellung ist zwar wegen der bildlichen Ausdrücke nicht recht evident, indeß am wahrscheinlichsten ist der L. doch wohl als kosmische Kraft, welche, das All durchdringend, dieses zu einem organischen, lebendigen Ganzen gestaltet, und durch das Werk den Schöpfer preist, der Hohepriester der Welt genannt. Neben dem L. ist die Vernunft Hoherpriester der Seele, dessen Abbild wieder der jüdische Hohepriester ist, der aber, weil er im χιτών die Welt abgebildet trägt, zugleich auch auf den L. hinweist. Wie wunderbar eine Theologie gestaltet sein mußte, und wie phantastische, nationale und rationale Elemente sich darin vermengten, zeigt die Nebeneinanderstellung dieser drei Hohenpriester. — Näher tritt der L. als Naturkraft hervor quis rer. div. haer. s. 507, A. Bei der Theilung Gen. 15 erwähnt Ph. auch der als Tempelsteuer dienenden Doppeldrachme. Ein Theil derselben ist Gott geweihtes Lösegeld für die Seele, der andere ist dem knechtischen Geschlechte zu überlassen d. h. den einen Theil der Seele hebt Gott zu sich empor, der andere sinkt zur Sinnlichkeit herab, jener Theil ist Einheit, diese aber Bild des einzig und allein volle Genüge habenden Gottes: „Denn alles Andere ist von sich selber locker, und wenn es auch dicht sein sollte, so wird es erst durch den göttlichen L. verbunden, denn dieser ist ein Kitt und Band, das Alles mit Wesenheit erfüllt (κόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς οὗτος, τὰ πάντα οὐσίας ἐκπεπληρωκώς). Derjenige aber, welcher alles Andere verbindet und zusammenkettet, muß in sich selbst die Fülle besitzen, keines Andern irgend wie bedürfend." So viel sich aus dem dunkeln Zusammenhange der Stelle erkennen läßt, so ist zwar zunächst an eine moralische Sicherheit und Festigkeit zu denken, welche der L. dem ertheilt, welcher seine Seele Gott anheim gibt, doch ist der Gedanke so umfassend ausgedrückt, daß sich der allgemeinere Sinn von einem Alles erfüllenden und verbindenden L. nicht verkennen läßt. — In demselben Sinne heißt das Brustschild des Hohenpriesters in der schon mitgetheilten Stelle de vita Mos. III. 673, C „τὸ τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος λόγου τὸ σύμπαν λόγιον." — Schwieriger ist die Stelle de somn. II, 1138, E, welche erst später ausführlicher erklärt werden wird. Der L. wird mit dem

Hohenpriester verglichen, und es heißt daher von ihm: „Er ist nicht allein Mann, unbefleckte und jungfräuliche Gedanken zu erzeugen vermögend, sondern auch Vater heiliger Logoi, von denen die Einen, Eleazar und Ithamar, Vorsteher und Wächter der natürlichen Dinge, die Andern aber Diener Gottes sind, eingesetzt, die himmlische Flamme zu entzünden und zu beleben." Es sei nur bemerkt, daß die Logoi dem L. untergeordnete Naturen sind, die hier durch Aarons Söhne symbolisirt werden. Sie sind Diener der natürlichen Dinge, *ἐπίσκοποι καὶ ἔφοροι τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων*, folglich der L. selbst Beherrscher der Natur. — Mit einem andern Bilde, wo der L. als Säule gedacht wird, worauf die Welt ruht, derselbe Gedanke de somn. I, 600, E. Er legt das Steinmal Gen. 28, 18 aus; dieses hatte gewisser Maaßen die Inschrift: „Ich (Gott) allein stehe fest und habe das Wesen der Dinge fest gestellt, indem ich aus Unordnung und Regellosigkeit Ordnung und Regelmäßigkeit schuf, und das All sicher gründete, damit es fest ruhe durch meinen mächtigen und dienenden L."

Diese Stellen erweisen zur Genüge, daß der L. als eine die Welt durchdringende und zusammenhaltende kosmische Kraft gedacht ist: es bleibt daher nur noch Weniges über das Verhältniß dieser Auffassung zur vorigen hinzuzufügen. Beide Vorstellungen sind insofern mit einander verwandt, als sie auf den Gedanken hinauslaufen, daß die von Gott los getrennte göttliche Vernunft in die Welt übergeströmt ist; dabei aber sollte dem L. sowohl die primäre Production in der Welt, als auch das Halten des schon Bestehenden zugeschrieben werden. Ersteres geschah dadurch, daß sich Ph. an die platonische Lehre von den Ideen anlehnte und die Gestaltungen der Materie als Abdrücke des L. ansah. Auch letzteres ließ sich zwar auf den L. als Idee reduciren, sofern es gerade den Ideen eigen ist, das untergegangene Einzelne durch Evolution zu ersetzen, doch brachte der Standpunct der Weltanschauung auch mit sich, das Universum als ein verbundenes Ganzes anzusehen, wo dann die Auffassung des L. als Idee untauglich erschien, Ph. ihm daher mehr im stoischen Sinne die Function der vernünftigen Weltseele verlieh, und ihn zum Bande und Kitte des Alls machte.

Hiebei ist noch zu bemerken, daß Ph., wo er der kosmischen Function des L. erwähnt, häufig auch der moralischen Wirksamkeit desselben gedenkt, und besonders de somn. II, 1142 (S. 31) das Verhältniß des L. zur Natur und zur Seele des Weisen so eng verflicht, daß man aufs Deutlichste daraus ersieht, wie ihm das in der Natur wirksame und das im Menschen thätige Vernunftprincip völlig identisch ist. Hieraus folgen

zwei Sätze, welche bei unserm Theosophen häufig vorkommen, denn erstens in Beziehung auf den Menschen folgt, daß derselbe ein Theil des gemeinsam unter dem L. stehenden Weltganzen und mit diesem auf das Innigste verflochten ist. Dieß kommt vor de somn. II, 1124, B: „τεχνίτης οὐδὲ εἷς ἕνεκα μέρους ποτὲ ὅλον, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου μέρος δημιουργεῖ. μέρος δὲ τοῦ παντὸς ἄνθρωπος." Daß ferner das Gesetz der Natur mit dem Sittengesetze zusammenfalle und insofern der Mensch mit der Natur auf das Engste verflochten sei, hebt Ph. gleich zu Anfang der Schrift de mundi opif. hervor, wo er es als einen besondern Vorzug des mosaischen Gesetzes preist, daß es mit der Erschaffung der Welt anhebe, weil dadurch die Uebereinstimmung des Weltgesetzes mit dem Sittengesetze veranschaulicht werde: „ἡ δ' ἀρχὴ, καθάπερ ἔφην, ἐστὶ θαυμασιωτάτη, κοσμοποιΐαν περιέχουσα ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ, καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾴδοντος, νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται," weshalb der Satz von dem ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν auch den Sinn hat, daß man in Uebereinstimmung mit dem in der äußern Natur herrschenden Gesetze handeln soll, de plant. N. 221, B. Auch in Hinsicht der Materie fällt der Mensch mit der Welt zusammen, sofern er aus denselben Elementen geformt ist, de mundi opif. 33. — Sodann ergibt sich in Beziehung auf die Natur daraus, daß in dieser überall Leben und Vernunft verbreitet ist. Wenn daher Ph. den materiellen Dingen Leben beilegt, so ist er besonders unerschöpflich in der Lobpreisung des Himmels. Alles Herrliche in seiner Naturanschauung faßt er indeß in dem pythagoräischen Satze von der Sphärenmusik zusammen, wovon eine Hauptstelle mitgetheilt werden mag. Es heißt de somn. I, 570: „Der Himmel aber tönt beständig, den Umschwung seiner Wesen vollführend, die vollendetste Harmonie, und wenn deren Klang zu unsern Ohren dränge, so würde sich in uns eine unwiderstehliche Sehnsucht und ein unaufhörliches wildes Verlangen erzeugen, das uns zwingen würde, uns der gewohnten Bedürfnisse zu enthalten, und uns nicht mehr von irdischen Speisen, sondern als solche, die im Begriffe sind, unsterblich zu werden, von den göttlichen Gesängen der vollendeten Musik zu nähren, welche Moses einst vernahm, als er unkörperlich geworden war, und vierzig Tage und vierzig Nächte weder Brod noch Wasser berührte. Der Himmel also, das Urbild der Musik, scheint nur deshalb vollkommen gestimmt zu sein, um zum Preise des Allvaters zu tönen."

Scheinbar abweichend von der Ansicht, daß der L. das All durchdringe und

zusammenhalte, ist die Stelle de plant. N. 215, C. Er fragt, wovon das All getragen werde, und antwortet: „Das unvergängliche Gesetz des ewigen Gottes aber ist die sicherste Stütze des Alls. Dasselbe, von der Mitte bis zu den Gränzen, und von den Gränzen bis zur Mitte sich erstreckend, wandelt den unveränderten Gang der Natur, alle Theile einigend und verbindend, denn der Schöpfer machte es zum unauflöslichen Bande. Es wird daher Nichts, das Andere zerstören, da das göttliche Gesetz sich dazwischen stellt, damit Alles wie nach einer grammatischen Regel sich bewege, und alle Gegensätze durch die Macht der Gesetze sich vermitteln." Dürfte man hier mit Euseb. λόγος statt νόμος lesen, so wäre dieß eine vortreffliche Bestätigung der vorigen Stellen; allein auch bei der recipirten Lesart ist die Abweichung nur scheinbar, da der L. in vielen Stellen νόμος genannt wird, und besonders die Stelle de Josepho 530 (S. 65) beweist, daß er unserm Autor für das Gesetz der Natur gilt. So de mundi opific. 33, A. Nur ist, wenn der L. geradezu Gesetz genannt wird, die Immanenz desselben weniger hervorgehoben.

C. Der Logos als Weltgeist.

Wie der L. als ὀρθὸς λ. das Sittengesetz und als immanente Naturkraft das Gesetz der Weltharmonie ist: so ist er auch das Gesetz der moralischen Weltordnung. So zunächst de Cherub. 114, A. Ph. deutet die Cherubim Gen. 3, 24 auf die Güte und Macht Gottes, das Schwert auf den L., und macht dann die moralische Anwendung, der Mensch solle sich von der Macht Gottes schrecken und von der Güte trösten lassen, mit beidem müsse sich die feurige Rede verbinden, wie bei Abraham Gen, 15,10, die dem Bileam aber fehlte Num, 22, 29. Wie Bileam, so stößt auch jeder Thor gegen unschuldige Dinge unvernünftige Worte aus, als wären sie Schuld an seinem Unglücke, aber diese antworten: „Nicht wir tragen die Schuld, aber siehe den bewaffnet entgegen stehenden L. Gottes, bei welchem das Gute und das Böse steht. — Du bist ungerechter Weise ungeduldig, denn hättest Du von Anfang an gelernt, daß Deine Bemühungen weder von Gutem noch von Bösem Ursache sind, sondern der Lenker und Regierer von Allem, der göttliche L., so würdest Du das Geschick leichter ertragen und aufhören, uns anzuklagen und als Ursache von dem anzusehen, was doch nicht in unserer Macht steht. Wenn jener den Unfrieden und den daraus folgenden Mißmuth verscheucht, so wirst auch Du uns fröhlich die Rechte reichen, obgleich wir uns gleich bleiben." Wenn

der L. hier offenbar als Weltregierer erscheint, gegen dessen Willen menschliches Beginnen nichts vermag, so ist er nicht etwa als willkührliche Macht aufgefaßt, sondern als natürliche Weltordnung, nach der sich aus der Ursache die entsprechende Folge mit Nothwendigkeit ergibt, weshalb auch gerade über den Bileam Böses verhängt wird. Daraus läßt sich auch das Folgende erklären, wo es weiter heißt: „Durch alles dieß ist genugsam erwiesen, daß die Natur, welche dem Menschen den L. zum mächtigsten Beistande schuf, den glücklich und wahrhaft vernünftig nennt, welcher ihn zu gebrauchen weiß, den aber, welcher das nicht kann, unvernünftig und unglücklich." Hier ist der L. so viel wie die dem Menschen inwohnende göttliche Vernunft, und da von deren Gebrauch das Glück und Unglück abgeleitet wird, so kann eben der L. blos die nach der sittlichen Beschaffenheit des Menschen verfahrende Weltordnung sein. — Entschieden als Schicksal erscheint der L. quod deus sit immut. 318, B. Gegen Diejenigen, welche auf der Bahn des Lasters gehen, und die Unbeständigkeit des Irdischen nicht bedenken, sagt Ph.: „Die größten Reiche sind untergegangen, Alles ist in stetem Wechsel begriffen, denn der göttliche L. geht im Kreise herum, da ihn denn die große Menge Zufall (τύχη) nennt, und in ewiger Bewegung von Stadt zu Stadt, von Volk zu Volk, von Land zu Land sich wendend, ertheilt er im Wechsel der Zeiten dem Einen was dem Andern, und Diesem was Jenem gehörte, damit die ganze Erde wie ein einziger Staat unter der besten Verfassung, der Demokratie stehe." — Seine vergeltende Thätigkeit ist hervorgehoben de somn. I, 578, B. Zu Gen. 28, 11, wo des Sonnenuntergangs auf Jacobs Reise nach Haran erwähnt ist, läßt sich Ph. auf die verschiedenen Bedeutungen ein, die ἥλιος im A. T. haben soll: „Die dritte Bedeutung von ἥλιος ist der L., das Urbild der an dem Himmel kreisenden Sonne, von dem (dem L.) es heißt: „Die Sonne ging auf über das Land, und Lot ging nach Zoar, und der Herr regnete auf Sodom und Gomorra Schwefel und Feuer," denn wenn der L. über unsern irdischen Staat kommt, so hilft und steht er den Freunden und Anhängern der Tugend bei (τοῖς μὲν ἀρετῆς συγγενέσι mit Beziehung auf Lots Verwandtschaft Gen. 19, 12), und gibt ihnen fortwährend Zuflucht und Schutz, über die Gegner aber verhängt er Verderben und unheilbaren Untergang." Das Ganze ist allegorische Auffassung von Sodoms Untergang, und nöthigt nicht, die Vergeltung blos auf innere Bestrafung und Belohnung zu beziehen. — Einen moralischen Sinn deutet an quis rer. div. haer. s. 509, A: „Ich staune aber noch mehr, wenn ich in der heiligen Schrift lese, wie die Wolke mitten zwischen das ägyptische und israeli-

tische Lager trat. Denn die Wolke, welche ihre Freunde beschützte und schirmte, aber ihre Feinde züchtigte und strafte, gab nicht mehr zu, daß das enthaltsame und Gott liebende Geschlecht von dem den Leidenschaften fröhnenden und gottlosen Geschlechte verfolgt würde. Denn den an Tugend reichen Geistern träufelt sie Weisheit sanft hernieder, welche alles Böse abwendet; Denen aber, die von Wissenschaft entblößt sind, schneit sie lauter Strafe herab, indem sie dieselben wie in einer Wasserfluth ersäuft." Die Wolke ist, wie bald erwiesen werden wird, nach dem Zusammenhange der L.; da das Heil, welches der L. dem Tugendhaften gewährt, in die Ertheilung der Weisheit gesetzt wird, so muß billig die Strafe des Gottlosen auf geistige Dumpfheit bezogen werden; zugleich ist der Weisheit die Abwendung des Uebels beigelegt, womit ein rationaler Zusammenhang der Weisheit mit dem äußern Wohlsein indicirt zu sein scheint. — Die Strafe allein ist erwähnt de Josepho 551, D. Hier wird in Folge der seinen Brüdern von Joseph bereiteten Angst mit Beziehung auf Gen. 37, 21 dem Ruben in den Mund gelegt: „Gerächt wird die gegen jenen (den Joseph) verübte Tücke, der Rächer aber ist entweder Gott, oder der L., oder das göttliche Gesetz." Es erhellt aus dieser Zusammenstellung zur Genüge, daß bei Ph. der Offenbarer Gottes, der L., und das sittliche Weltgesetz identisch sind. — Auf der andern Seite wird der Lohn vom L. abgeleitet de cong. quaer erud. grat. 439, E. Das Versöhnungsfest hat ἄφεσις zu bedeuten, d. h. Freiheit des Geistes von Irrthümern und Fehlgriffen: „Alsdann ehrt der heilige L., welcher an den Kämpfen sich ergötzt, den Geist, indem er ihm eine würdige Auszeichnung, ein unsterbliches Loos, die Aufnahme unter das unsterbliche Geschlecht ertheilt."

Auf den L. als Weltgeist dürfte auch noch zu beziehen sein quis rer. div. haer. s. 508, D. Bei Auslegung der Theilung des Opfers Gen. 15, 10 heißt es hier: „Ich bewundere auch den heiligen L., wie eifrig er in einem Athemzuge herbeieilt, um mitten zwischen die Lebendigen und Todten zu treten (Num. 16, 48), denn sofort, sagt Moses, hörte die Plage auf. Aber die Uebel, welche unsere Seele plagen, zerschlagen und aufreiben, würden nicht aufgehört haben, wenn der Gottgeliebte die Heiligen, welche in Wahrheit leben, nicht von den Unheiligen, die geistig erstorben sind, geschieden hätte, denn wenn Kranke öfter in der Nähe sind, so laufen auch die ganz Gesunden Gefahr, die Krankheiten von jenen aufzunehmen und zu sterben. Dieß aber konnte sich alsdann nicht mehr zutragen, als eine sichere und mächtige Scheidewand dazwischen gestellt war, welche die Angriffe und Anfälle der Schlechtern von den Bessern abhielt." Ph. faßt

hier die Geschichte Num. 16 allegorisch, und findet darin den Sinn, daß der L. die Guten von den Bösen trenne, damit sie nicht angesteckt werden, womit folglich die Beschützung der Weisen durch den L. ausgesprochen ist; jedoch ist auch der historische Sinn nicht ganz ausgeschlossen.

Der L. ist demnach, wie sich aus diesen Stellen ergibt, als Weltgeist vorzugsweise vergeltendes Princip, das sich sowohl auf den einzelnen Menschen erstreckt, als auch das Loos ganzer Völker in seiner Urne trägt, und es ließe sich leicht nachweißen, daß dieß eine natürliche Folgerung der Ansicht ist, nach welcher der L. für das Princip der Weisheit und Tugend, und diese hinwiederum als Grund des Glückes sowie das Laster als Ursache des Uebels zu betrachten sind. Allein auch ohne dieß Mittelglied mußte Ph., sobald er nur festhielt, daß der L. die Vernunftoffenbarung Gottes sei, darauf kommen, sich denselben auch als Schicksal bestimmendes Princip zu denken. Denn da er die Vorsehung Gottes im strengsten Sinne lehrt, Gott aber nicht unmittelbar wirken läßt, so mußte es ihm der L. sein, welcher den Strom des Schicksals überhaupt und die Erlebnisse des Einzelnen ordnet und lenkt, wobei es nicht nöthig ist, auf das Fatum der Alten zu recurriren. Was die Bestimmung betrifft, daß der L. sich überallhin verbreite, die wir bis jetzt stets bei ihm gefunden haben, so kann hier zwar nicht von einer materiellen Durchdringung des Universums die Rede sein, wie bei der vorigen Function, wohl aber werden wir dem L. ein überall präsentes Wirken beizulegen haben.

Alles was unter diesen drei Nummern abgehandelt ist, findet sich der Hauptsache nach zusammen in der Stelle de Prof. 466, die absichtlich bis zu Ende aufgehoben ist. Bei der Auslegung von Hagars Flucht Gen. 16 kommt Ph. auch auf die dem unvorsätzlichen Mörder gestattete Flucht zu sprechen, und wundert sich über das seltsame Gesetz, das als den Termin der Rückkehr aus dem Exil den Tod des Hohenpriesters festsetzt (Num. 35, 25), da doch offenbar dadurch eine Ungleichheit in der Strafe zugelassen werde, je nachdem der Hohepriester längere oder kürzere Zeit lebe, und der Mörder im Anfange oder gegen Ende seines Amtes das Verbrechen verübe.*) Er hilft sich daher durch die Allegorie, indem er den Hohenpriester

*) Ph. befolgt eine doppelte Methode, den alttestamentlichen Stellen, wenn sie ihm anstößig sind, einen würdigen Sinn zu geben. Besonders thut er das, wenn von Gott Menschliches ausgesagt wird. Entweder hat dann Moses wirklich eine menschliche Vorstellung auf Gott übergetragen; dann lehrt er etwas relativ Unwahres, und das thut er alsdann um der Schwachen willen, welche den

vom L. versteht; um diese Erklärung zu rechtfertigen, sucht er möglichst viele dem Hohenpriester zukommende Prädicate auf folgende Weise dem L. anzupassen: „Ich glaube nehmlich, daß mit dem Hohenpriester nicht ein Mensch, sondern der L. gemeint ist, von dem nicht allein alle unvorsätzlichen, sondern auch alle vorsätzlichen Sünden fern sind. Denn er kann sich weder an seinem Vater, dem Verstande (νοῦς), noch an seiner Mutter, den Sinnen, verunreinigen, weil er von unbefleckten und den reinsten Eltern abstammt, von Gott nehmlich als Vater, der auch von Allem Vater ist, und der Weisheit als Mutter, durch welche Alles ins Dasein trat. Auch ist sein Haupt mit Oel gesalbt (Exod. 29, 7), ich meine, daß das Herrschende (die Vernunft, der L.) von hellem Lichte umleuchtet wird, so daß es mit Recht heißt, er ziehe die Kleider an (a. a. O. V. 5). Es zieht nehmlich der älteste L. Gottes als Kleid die Welt an, denn er bekleidet sich mit Erde und Wasser, und Luft und Feuer und mit dem, was daraus zusammengesetzt ist, die einzelne Seele aber mit dem Leibe und der Geist des Weisen mit Tugenden. Er wird nie das Haupt entblößen, d. h. nie das Diadem ablegen, das Symbol der zwar nicht selbstständigen, aber doch stellvertretenden und wunderbaren Herrschaft. Er wird auch nie seine Kleider zerreißen, denn der L. ist das Band des Alls, umschlingt und bindet alle Theile und verhindert ihre Auflösung und Trennung; die Menschenseele aber läßt sich, so viel in ihrer Macht steht, nicht wider die Natur vom Körper losreißen und ablösen, sondern erhält Alles in wechselsweiser Einheit: die reine Vernunft des Weisen aber bewahrt die Tugenden unzertheilt, indem er sie in ihrem natürlichen Zusammenhange mit festem Sinne vereint. Dieser geht auch zu keinem Todten, wie Moses sagt, der Tod aber ist das lasterhafte Leben, so daß er kein Verbrechen, mit dem die Schamlosigkeit Gemeinschaft hat, berührt. Ihm ist auch eine Jungfrau aus dem heiligen Geschlechte bestimmt, nehmlich der reine, unbescholtene und stets unverdorbene Sinn, denn er wird nie Mann einer Wittwe, einer Verstoßenen, Ehebrecherin und Hure, da er in unversöhnlicher Feindschaft mit diesen lebt.

---

der Wahrheit adäquaten Gedanken nicht zu fassen vermögen; oder er verband vorweg mit den betreffenden Worten einen höhern Sinn, welchen der Schüler des Propheten, der μύστης, vermittelst tieferen Eindringens zu ermitteln hat. Im ersten Falle entsteht die Accommodation, im zweiten die Allegorie. Erstere wird aber auch für Alle nöthig, weil Jeder Augenblicke der Schwäche hat, wo er dem Propheten nicht folgen könnte. Im A. T. laufen demnach zweierlei Darstellungen neben einander her; die eine „Gott ist wie ein Mensch"; die andere „Gott ist nicht wie ein Mensch". Die Starken halten letztern Kanon fest.

Denn es ist ihm zuwider, von der Tugend entblößt zu sein und sich von ihr verstoßen und geflohen zu sehen, sowie er allen gemeinen und ungöttlichen Sinn, das Vielgemischte, Vielmännische und Vielgöttische verabscheut. Die Hure, das Gott verleugnende Böse, würdigt er nicht einmal des Anblicks, da er nur das Weib lieb hat, welches sich an einen Mann, Vater und Herrscher, an Gott hält. — Wer das große Gelübde gethan hat, sündigt, wenn auch nicht mit Vorsatz, doch unvorsätzlich, aber der Hohepriester ist über alle Sünden erhaben. Dieß habe ich in der Absicht gesagt, um zu zeigen, daß der Tod des Hohenpriesters der natürlichste Termin zur Rückkehr der Exilirten ist. Denn so lange dieser hochheilige L. lebt und in der Seele wohnt, so ist es unmöglich, daß eine unvorsätzliche Sünde in sie eindringe, denn er ist getrennt von aller Sünde überhaupt. Wenn er aber stirbt, nicht, daß er selbst unterginge, sondern sich von unserer Seele trennt, so steht den unvorsätzlichen Sünden sofort der Weg offen — denn der unbefleckte Hohepriester, das Gewissen, hat von Natur den hohen Vorzug erhalten, daß bei ihm Schlechtigkeit der Gesinnung keinen Platz findet. Daher ist es angemessen, zu bitten, daß in der Seele der Hohepriester lebe, der zugleich richtendes Gewissen ist, welches das Richteramt über den Geist besitzt, und sich von keinem Angeklagten bestechen läßt." Der L. ist hier dargestellt 1) als Idee; hierauf deutet das Verhältniß der Menschenseele und des Geistes des Weisen zum L. hin. Im Eingange der Stelle nehmlich wurde der Hohepriester vom L. erklärt, anstatt aber nun Aehnlichkeiten ausschließlich zwischen diesen beiden zu geben, heißt es bei der Vergleichung der hohenpriesterlichen Kleider mit dem Gewande des L., der Letztere ziehe die Welt als sein Kleid an: „ἡ δ᾽ ἐπὶ μέρους ψυχὴ τὸ σῶμα, ἡ δὲ τοῦ σοφοῦ διάνοια τὰς ἀρετάς." Der Ausdruck ἡ ἐπὶ μέρους ψυχή kann nicht zufällig sein, er weist vielmehr auf eine κατὰ γένος ψυχή hin, und da dieß dem Zusammenhange gemäß nur der L. sein kann, so ist er folglich in seiner Qualität als Idee aufgeführt. Am zweckmäßigsten ließe sich hierauf auch wohl der andere Punct beziehen, daß die Seele des Weisen sich mit den Tugenden bekleide, denn da blos vom L. gesprochen werden soll, so kann die Seele des Weisen doch nur insofern angeführt werden, als ihr Inhalt der L. in der Eigenschaft als Generaltugend ist, wo dieser folglich wiederum als Idee zu fassen sein würde. Ganz dasselbe gilt auch von dem andern Vergleichungspuncte, wonach der L., die Menschenseele und der Geist des Weisen ihre Kleider nicht zerreißen. Der L. ist 2) beschrieben als Naturkraft, welche wie ein Kleid die Welt anzieht und alle Theile wohl verbindet. 3) Auf den L. als Weltgeist ist zu beziehen was von seiner Herr-

schaft gesagt wird. Er ist 4) Princip der Tugend, denn dieser Gedanke ist, abgesehen, daß durch die Gegenüberstellung des L. und der Seele des Weisen auf die Function des erstern als Generaltugend hingewiesen wird, in der beschriebenen sittlichen Reinheit desselben mit enthalten. Er ist 5) das Gewissen. Dieß ist die Hauptsache in der ganzen Allegorie, denn da Ph. beweisen will, inwiefern das Gesetz über die Rückkehr der unvorsätzlichen Todtschläger doch vernünftig und anwendbar sei, so erklärt er den Hohenpriester vom L. in der Bedeutung des Gewissens, und den Mörder für die unvorsätzliche Sünde, und meint nun, der Sinn des Gesetzes sei der, daß die unvorsätzliche Sünde freien Zutritt zu der Seele finde, wenn der Hohepriester sterbe d. i. das Gewissen verstumme. Ganz gegen seine Gewohnheit weicht hier Ph. bedeutend vom Texte ab, denn während nach dem Wortsinne der Tod des Hohenpriesters für den Verbannten etwas Erfreuliches ist, besteht nach der Allegorie gerade darin sein Verderben, und während dort die Heimkehr des Verbannten als ein Glück gilt, so macht sie hier gerade das Unglück aus; da jedoch Ph. den Hohenpriester einmal für den L. erklären wollte, so mußte er sich zu einer solchen Gewaltthätigkeit schon bequemen. Die Puncte, worin der L. mit dem Hohenpriester verglichen wird, sind folgende: 1) der Hohepriester soll nach Levit. 21, 11 jede Leiche, selbst die seines Vaters und seiner Mutter vermeiden = der L. ist moralisch rein, denn sein Vater ist Gott und seine Mutter die Weisheit, 2) Der Hohepriester ist gesalbt (Levit. 21, 10) = der L. glänzt von strahlendem Lichte, womit am wahrscheinlichsten die Klarheit der Gedanken beim L. bezeichnet wird. 3) Der H. hat ein besonderes Kleid = der L. zieht die Welt als Kleid an. 4) Das Diadem auf dem Haupte des H. = Herrschaft des L. 5) Der H. zerreißt seine Kleider nie (a. a. O.) = der L. hält die Welt, sein Kleid, fest zusammen. 6) Der H. soll zu keinem Todten gehen = der L. hat keine Gemeinschaft mit dem moralischen Tode. 7) Der H. soll keine Wittwe oder Ehebrecherin, sondern eine Jungfrau zum Weibe nehmen = der L. ist von Allem entfernt, was irgend mit Abgötterei in Verbindung steht. Diese Stelle, welche nebenbei die alexandrinische Idealisirung des jüdischen Priesterthums characterisirt, dient zugleich zum Beweise, wie Ph. ohne weitere Umstände die mannichfaltigsten Begriffe vom L. an einer Stelle vereinigt und sie friedlich neben einander stellt. Denn wenn er auch so viel kritischen Sinn besaß, daß er die anscheinend antiquirten oder überhaupt unhaltbaren Vorstellungen des A. T. von dem auch nach der wörtlichen Erklärung für höhere Offenbarung geltenden Inhalte zu sondern wußte, so war er doch noch keineswegs dahin

gekommen, daß er im Stande gewesen wäre, die fremden Philosophien, mit denen er sich beschäftigt hatte, hinreichend zu beherrschen, sich einem Systeme entschieden anzuschließen und dasselbe consequent in die mosaischen Urkunden hineinzutragen, sonst würde er den Begriff der platonischen Idee, der zenonischen Naturkraft und einige dem jüdischen Hohenpriester zukommenden Eigenschaften nicht so bunt auf den L. übertragen haben. Daraus geht aber auch hinlänglich hervor, daß man bei der Behandlung eines solchen Eklekticismus jeder Vorstellungsart ihr eigenthümliches Recht zu gewähren hat.

D. Der Logos als Person.

Es sind bereits viele Stellen dagewesen, welche den L. völlig wie eine Person behandeln. Hiehin gehört schon die zuletzt beigebrachte Stelle, wo der L. förmlich als Hoherpriester beschrieben wird, die demselben beigelegten Prädicate jedoch auf das Entschiedenste beweisen, daß eine Personification anzunehmen ist. Ferner sind hieher einige von den Aussprüchen zu rechnen, wo der L. *εἰκὼν θεοῦ* heißt; allein da auf der andern Seite der L. auch als Idee Bild Gottes genannt wird, so werden wir genöthigt sein, diesen Ausdruck auch da, wo die Beziehung desselben auf die Ideen nicht hervortritt, doch eher auf diese als auf eine Person zu deuten. Dergleichen Stellen, wo *εἰκὼν θεοῦ* auf den L. als Idee hinweist, sind nehmlich de vict, 836 (S. 55). de special. 789 (Ebend.), quod det. pot. ins. sol. 170, C, wo es vom Menschen heißt, er habe empfangen *τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωϋσῆς εἰκόνα καλεῖ.* Ferner heißt der L. Mundschenk als sich mittheilendes Lebens- und Weisheitsprincip de somn. II, 1142 (S. 47); Allegor. III, 101 heißt er ohngefähr in demselben Sinne *κύριος*, und um vieler andern Stellen zu geschweigen, welche sich als Beispiele der Personification noch anführen ließen, so erinnern wir nur daran, daß er als *ὀρθὸς λ.* in den S. 67 beigebrachten Stellen aus de confus. ling. sogar *ἄνθρωπος* und *ἄνθρωπος θεοῦ* genannt wird. Wenn es sich demnach sattsam herausstellt, daß Ph. den L. vielfach personificirt hat, so werden wir auch nicht berechtigt sein, in solchen Stellen sofort auf eine Person zu schließen, wo die bloße Personification nicht ebenso klar vor Augen liegt, wie wenn es Allegor. II, 1133 vom L. heißt: „*ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἁλώμενός ἐστιν ὁλόκληρος ἀνὴρ παρθένου — οὐδέποτε γυναικουμένης, ἀλλ' ἔμπαλιν τὰ γυναικεῖα κατὰ τὴν πρὸς τὸν ἄνδρα ὁμιλίαν ἐκλιπούσης,*“ und hierin

blos seine Tugend erzeugende Kraft zu suchen haben. Scheint es folglich schon nach dem Bisherigen mit der Persönlichkeit des L. mißlich zu stehen, so wird dieselbe noch mehr durch den Umstand in Zweifel gesetzt, daß Ph. sich allzu gern nach dem Texte richtet, und wenn dieser von einer Person redet, auch den nach der allegorischen Erklärung gefundenen Begriff als Person einzukleiden pflegt. Wir verweisen außer den Stellen, welche den L. als den Hohenpriester behandeln, nur auf Alleg. III, 101, wo er *κύριος* genannt wird, weil der benutzte Text Gen. 18, 12 von einem solchen spricht; ferner auf Alleg. III, 79, wo er Schatten Gottes heißt und, weil Bezaleel für das Symbol desselben angesehen wird, sofort das Ansehn einer Person annimmt, die durch ihre vermittelnde Thätigkeit die Welt hervorgebracht hat, denn Ph. sagt von ihm: „*ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει* (ὁ θεός)." Diese Manier übte Ph. ohne Einschränkung und nicht blos in Beziehung auf den L.; das zeigt seine Gewohnheit, die alttestamentlichen Personen als *τρόποι ψυχῆς* zu nehmen und diese dann als Personen zu schildern. So verfährt er, wie bemerkt, mit den drei Patriarchen, mit Joseph, Jethor, Kain, Noah; Rebekka ist ihm die Ausdauer, Ephraim das treue Gedächtniß, Manasse die nach dem Entfallen des Gegenstandes folgende Rückerinnerung u. dgl. m. Doch wollen wir zur sicherern Beurtheilung, wie sich Ph. häufig vom Texte leiten läßt, einige Beispiele in extenso beibringen. Quod det. pot. insid. sol. 159, C, möge zuerst hiezu dienen. Ph. kommt auf den Joseph zu sprechen, wie er nach Sichem geschickt wird, um nach seinen Brüdern und den Heerden zu sehen. Hier trifft ihn ein Mann in der Irre (Gen. 37, 15) d. h. wenn der Mensch auf dem Wege der Tugend wandelt, aber dieß nicht auf die rechte Weise thut, z. B. wenn er aus selbstgefälliger Eitelkeit einer mönchischen Enthaltsamkeit sich befleißigt, oder allerlei Lustrationen hält, dabei aber seinen Geist befleckt, oder reiche Tempelgaben bringt, um für fromm zu gelten, so ist er doch auf falschem Wege. „Der Name dessen aber, welcher den Joseph in der Irre fand, sagen Einige, sei nicht genannt; aber diese sind selbst in der Irre, da sie nicht vermögend sind, den rechten Weg der Dinge gehörig zu sehen. Denn wenn sie nicht des geistigen Auges beraubt wären, so würden sie begreifen, daß die passendste und angemessenste Bezeichnung des wahren Menschen der Ausdruck Mensch ist. Dieser Mensch, der in Jedes Seele wohnt, zeigt sich bald als Herrscher und König, bald als Richter und Preisvertheiler in den Kämpfen des Lebens, bald nimmt er auch die Rolle eines Zeugen und Anklägers an und verklagt uns im Innern, ohne uns ein Wort zu unserer Vertheidigung zu erlauben,

indem er vielmehr durch die Zügel des Gewissens den ungebundenen Lauf der Zunge hemmt. Dieser Anschuldiger fragte die Seele: was suchst Du? Etwa Klugheit? Was wendest Du Dich denn zur List? Oder Mäßigung? Dieser Weg führt zum Geiz. Oder Tapferkeit? Hier gelangst Du zur Rohheit. Oder Frömmigkeit? Dieß ist der Weg zum Aberglauben" u. s. w. Hier sei nur darauf aufmerksam gemacht, daß der Text Gen. 37, 15 heißt: „καὶ εὗρεν αὐτὸν ἄνθρωπος πλανώμενον ἐν τῷ πεδίῳ· ἠρώτησε δὲ αὐτὸν ὁ ἄνθρωπος λέγων· τί ζητεῖς;" Die Stelle muß von den alexandrinischen Gelehrten auf verschiedene Weise ausgelegt sein. Die Einen meinten, der Mann, welcher den Joseph fand, sei nicht mit Namen genannt; diese folgten entweder der wörtlichen Auslegung, was, da Ph. ihrer tadelnd erwähnt, das Wahrscheinlichste ist, oder sie waren Allegoriker und entdeckten gerade in der Auslassung des fraglichen Namens einen tiefern Sinn, wie Ph. selbst bei Gen. 15, 10 aus der Auslassung des Namens des theilenden Subjectes schließt, es sei damit Gott gemeint. Hier nun trägt unser Autor seine eigene Erklärung vor, und meint, das Wort ἄνθρωπος selbst sei der Name des Mannes, welcher den Joseph gefunden, denn es sei damit der wahre Mensch, das bessere Selbst, das Gewissen gemeint, welches den Irrenden zurechtweise; in Folge dessen aber beschreibt er das Gewissen als Person. — Eine an Xenophons Herkules am Scheidewege erinnernde Personification findet sich ebenfalls auf Veranlassung des Textes im Buche de merc. merit. non accip. 861, C. Ph. spricht über das Gesetz, daß das Geld einer Ehebrecherin nicht in den Tempelschatz dürfe aufgenommen werden, und drückt sich darüber so aus: „Zwei Weiber wohnen einem Jeden von uns bei, die einander feindselig und entgegengesetzt sind und das Seelenhaus mit eifersüchtigem Streite erfüllen. Die eine von ihnen lieben wir, weil sie sanft, zart, freundlich und gewärtig ist — sie heißt Vergnügen (ἡδονή); die andere aber ist von uns gehaßt, weil wir sie für unsanft, unfreundlich, wild und streitsüchtig halten; diese heißt Tugend (ἀρετή). Die erstere kommt zu uns wie eine Hure und gemeine Buhldirne mit kokettem Schritte und wollüstigem, rollendem Auge, womit sie die Seelen der Jünglinge anlockt, Verwegenheit mit Schamlosigkeit blickend, mit gehobenem Nacken, übermäßigem Stolze, leichtfertigem und freundlichem Lächeln, ihr Haarputz mit kunstvoller Mannichfaltigkeit geflochten, das Gesicht geschminkt, die Augen verschleiert, in warmen Bädern gebädet und mit allem Kostbaren angethan. Begleitet ist sie von ihren Freundinnen, dem Truge, der Ungerechtigkeit, Frechheit, sie in der Mitte als Chor anführende Königinn, und spricht zur Vernunft: „Bei

mir ist die Fülle von Allem, was menschliches Gut heißt, denn das Göttliche ist im Himmel, von dem Du nichts außerhalb desselben finden wirst; meine Schätze reiche ich Dir fortwährend im vollsten Maaße, wenn Du mir beiwohnen willst, und decke sie Dir hier auf, damit Du sie nicht aus Unkenntniß ausschlägst. —" Als dieses die Andere hörte, die zwar verborgen, aber in der Nähe gestanden hatte, so befürchtete sie, die Vernunft möchte wegen solcher Gaben und Verheißungen sich gefangen geben; sie tritt daher plötzlich hervor, in ihrer Haltung wie eine Freigeborene, mit sicherem Schritte, mit der sanftesten Miene, mit der ungeschminkten Farbe der Schamröthe, mit unverfälschter Sitte, unverdorbenem Wandel, reinem Sinne, wahrhafter Rede —. Ihre Begleiterinnen aber waren Frömmigkeit, Heiligkeit, Wahrheit, Recht —; sie aber fing also zu sprechen an: „Ich sahe das trügerische und buhlerische Vergnügen lange mit Dir reden, so daß ich fürchte, Du möchtest Dich täuschen lassen" u. s. w. Mit Uebergehung des Uebrigen, das sich noch weit ausdehnt, sei nur erwähnt, daß sich im Tractate de sacrif. Abel. et C. 133 zu dieser Stelle eine genaue Parallele findet, die auch insofern vollkommen paßt, als das Bild von den zwei Weibern ebenfalls aus dem Texte entstanden ist, Deutr. 21, 15—17.

Da also fest steht, daß Ph. häufig aus Veranlassung des Textes sich zur Personification hinleiten läßt, so verlieren schon diejenigen Stellen bedeutend an Gewicht, wo der L. zwar als Person angesehen, aber auch zugleich ein Text behandelt wird, der von einer Person redet. Sodann aber ist auch der Fall leicht denkbar, daß Ph. aus dergleichen Stellen persönliche Prädicate entnahm, die ihm stereotyp wurden, und die er auch da anwandte, wo eine Beziehung auf die respectiven Stellen dem Leser keineswegs bemerkbar ist, obgleich die personificirenden Ausdrücke wirklich daraus entlehnt sind. Wir brauchen zum Belege nur auf die Benennung εἰκὼν θεοῦ hinzuweisen, die auf Gen. 1, 26 gegründet ist, aber dann auch häufig ohne bemerkbare Beziehung auf diese Stelle vorkommt. Der Leser wird in diesem Falle leicht auch da eine Person finden, wo Ph. auf Anlaß einer im Hintergrunde liegenden Stelle des A. T. blos personificirt. Auch ist es gerade nicht unmöglich, daß Ph. Aussprüche des A. T. auf den L. bezog und aus ihnen eine personificirende Darstellung hernahm, von denen uns eine solche Beziehung nicht bekannt geworden ist. Doch auch abgesehen hievon, so personificirt Ph. auch häufig, ohne durch den Text dazu veranlaßt zu sein, wie wenn er de Prof. 459, D nach Plato das Gute als Kind Gottes darstellt, de legat. ad Caj. 919, A vom Neide sagt, er wohne wie wilde Thiere in Schlupfwinkeln, de somn. I, 569, C. Die Sinne als

Boten beschreibt, die dem Geiste die Eigenschaften der Dinge melden, und de Prof. 458, D sogar die Speculation γυνὴ σοφὴ nennt. Nur eine solche Personification setzen wir wegen ihres platonischen Characters hieher. In den Büchern de vita Mos. behandelt er nehmlich seinen Helden nach dessen legislativer, priesterlicher, prophetischer und königlicher Thätigkeit und sagt von diesen vier Eigenschaften p. 655, B: „καλή γε ἡ συζυγία καὶ παναρμόνιος τῶν τεττάρων δυνάμεων. ἐμπλεκόμεναι γὰρ καὶ ἀλλήλων ἐχόμεναι, συγχορεύουσι, τὰς ὠφελείας ἀντιλαμβάνουσαί τε καὶ ἀντεκτίνουσαι, μιμούμεναι τὰς παρθένους χάριτας, αἷς μὴ διαζεύγνυσθαι νόμος φύσεως ἀκίνητος."

Hiezu kommt, daß Ph. auch häufig Gegenstände personificirt, die mit dem L. verwandt sind. So die Sprache de somn. I, 582, B. Er legt hier das Gesetz Deutr. 24, 13 aus, wonach der Gläubiger, wenn er von dem Schuldner den Mantel zum Pfande genommen hat, diesen vor Sonnenuntergang zurückgeben soll, damit der Arme sich damit des Nachts zudecken könne. Das Kleid soll die menschliche Sprache sein, die Niemandem verboten werden soll, weil sie wie ein Kleid gegen Angriffe schützt, die Sünden verdeckt und zur Zierde dient: „φίλος γὰρ καὶ γνώριμος καὶ συνήθης καὶ ἑταῖρος ἡμῖν ἐστιν ἐνδεδεμένος, μᾶλλον δὲ ἡρμοσμένος καὶ ἡνωμένος κόλλῃ τινὶ φύσεως ἀλύτῳ καὶ ἀοράτῳ," wo die Sprache als unzertrennliche, helfende Freundinn dargestellt ist. Die Vernunft ist personificirt de migrat. Abr. 398, B. Im Fluche der Schlange Gen. 3, 14: „ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ" nimmt er στῆθος für den Sitz des Zornes und κοιλία für den Sitz der Sinnenlust und spricht: „πορεύεται δὲ ὁ ἄφρων δι' ἀμφοτέρων, θυμοῦ τε καὶ ἐπιθυμίας ἀεί, μηδένα διαλείπων χρόνον, τὸν ἡνίοχον καὶ βραβευτὴν λόγον ἀποβαλών.' Hier sind jedoch die Ausdrücke des Textes wegen gewählt; denn da von einem Gehen die Rede ist, so wird das Leben mit einem Gange verglichen, wo die Vernunft den Führer macht. Die Vernunft wird sogar Hoherpriester genannt de gigant. 291, A. Nach Gen. 6, 3 soll der Geist Gottes nicht unter den Menschen bleiben, weil sie Fleisch d. i. sinnliche Geschöpfe sind. Am meisten Dauer hat er indeß bei dem Weisen, der deshalb auch innern Frieden genießt: „Darüber wundert sich der hoffärthige Sinn Jethor und spricht zu Moses, dem Weisen: „Was sitzest Du allein?" Denn wenn Einer im Frieden den fortwährenden Krieg nicht allein in einzelnen Ländern, sondern auch in einzelnen Häusern und sogar bei einzelnen Menschen und den unsäglichen Sturm sieht, der durch das Verderben der menschlichen Dinge angeschürt wird: so

wundert er sich mit Recht, daß Jemand sich im Sturme heiteren Wetters und bei der Brandung des Meeres der Windstille erfreuen kann. Siehst Du, daß nicht einmal der Hohepriester, die Vernunft, immer bei den heiligen Dogmen verweilen, und sich ihnen ungehindert fortwährend nahen, sondern kaum einmal des Jahres hinzutreten darf? Denn sobald etwas ausgesprochen ist, ist es nicht mehr sicher, weil es eine Zweiheit bildet, sondern ohne Rede, mit der Seele allein den Seienden zu schauen, ist das Beständigste, weil es dieß blos mit der ungetheilten Einheit zu thun hat." Da der Hohepriester nur einmal jährlich das Allerheiligste betreten durfte, so deutet das Ph. in dem Sinne auf die Vernunft, daß sie nicht ununterbrochen sich der Anschauung des ὄν hingeben könne, sondern sie werde zuweilen auch zur Rede, welche eine Zweiheit sei und daher die ungetheilte Anschauung nicht mehr befasse.

Da hieraus zur Genüge hervorgeht, daß Ph. ein großer Freund von Personificationen ist, so wird man bei Beurtheilung der hieher gehörigen Stellen über den L. die größte Vorsicht zu üben haben, und wird es Niemandem verargen, wenn er statt eines entscheidenden Urtheils Manches für unsicher ausgibt. Nur ist noch der eine Punct zu bemerken, daß Ph. bisweilen auch auf die Volksansicht Rücksicht nimmt, wie wir unten ein treffendes Beispiel über den Teufel oder die bösen Geister überhaupt anzuziehen gedenken; dürfen wir dieß aber auch in der Lehre vom L. annehmen, was sich mit Recht nicht bestreiten läßt, so würde uns in manchen Fällen Ph.'s individuelle Ansicht zwar verdeckt bleiben, wir würden aber dennoch zu nicht unwichtigen Resultaten über die damals in Alexandrien herrschende Volksansicht gelangen.

Die Stellen nun, wo Ph. vom L. wie von einer Person redet, sind außer den schon dagewesenen hauptsächlich folgende.

1. In Beziehung auf die Welt wird er als ein zwischen Gott und der Welt insofern vermittelndes Wesen beschrieben, als er dieselbe sowohl schuf, als auch fortwährend regiert. Zunächst sichtlich schwankend ist der Ausdruck über die Schöpfung de sacrif. Ab. et Ca. 131, D. Zu Gen. 4, 2: „καὶ προσέθηκε τεκεῖν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, τὸν Ἄβελ" erklärt Ph. προσέθηκε von einem moralischen Zunehmen, und meint, bei der gewöhnlichen Stufe der Vollkommenheit finde ein solches Statt, sofern beim Zunehmen der Tugend (Abel) das Laster (Kain) sich verringere, beim vollkommenen Weisen aber trete eine totale Umwandlung und ein Nahen zu Gott ein; so bei Moses Dentr. 5, 31: „ἡνίκα γοῦν τελευτᾷν ἔμελλεν, οὐκ ἐκλείπων προστίθεται ὥσπερ οἱ πρότεροι μήτε πρόσθεσιν μήτε

ἀφαίρεσιν κεχωρηκὼς, ἀλλὰ διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου μετανίσταται, δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο· ἵνα μάθῃς, ὅτι τὸν σοφὸν ἰσότιμον κόσμῳ ὁ θεὸς ἤγαγε, τῷ αὐτῷ λόγῳ καὶ τὸ πᾶν ἐργαζόμενος, καὶ τὸν τέλειον ἀπὸ τῶν περιγείων ἀνάγων ὡς ἑαυτόν.“ Die Ausdrücke sind allerdings der Art, daß sie sich sehr bequem auf eine Person deuten lassen; allein da der Hauptgedanke die Vollkommenheit des Weisen ist, die in eine Umwandlung, welche ihn leidenschaftslos und gottähnlich macht, gesetzt, und blos nebenbei darauf hingewiesen wird, daß die Umwandlung des Weisen durch dasselbe Wort geschehe, wodurch die Welt geschaffen sei, so hat Ph. sicherlich den L. hier nicht als Person, sondern überhaupt blos als schaffende Kraft angesehen, von der ebenso die Tugend hervorgehe, wie die Welt durch sie gebildet worden, wobei er sich an Deutr. 34, 5 anlehnte.*) — Wichtiger ist de confus. ling. 329, C, wo es nach der oben angeführten Stelle über den L. als *ἄνθρωπος θεοῦ* über ihn weiter heißt: „*ὁ δὲ μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἐμόρφου εἴδη.*“ Wenn man sich hiebei an die Stelle de Cherub. 116 erinnert, wo Gott *ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα* heißt, so muß man nothwendig auf den Gedanken kommen, Ph. habe hier Gott als Schöpfer der Ideen, und den L., der offenbar dem Vater entgegengesetzt wird, als persönliches Mittelwesen gedacht, welches die Gedankenbilder des Vaters realisirt habe. Dennoch spricht der Zusammenhang ganz entschieden dagegen. Man erinnere sich nehmlich, daß es die Stelle Zach. 6, 12 ist, welche unsern Autor veranlaßte, den L. als Menschen Gottes darzustellen, obgleich er ihn blos als *ὀρθὸς λ.* dachte; lag also einmal im Texte der Grund zur Personification, so war es auch consequent, darin fortzufahren und Gott als Vater, den L. als Sohn und die Weltschöpfung als Werk des letztern zu betrachten, obgleich dadurch weiter nichts ausgedrückt werden sollte, als daß im *λ. ἐνδιάθετος* die Ideen als bloße Vorbilder der wirklichen Dinge existirten, die göttliche Vernunft aber sich darauf offenbarte, und, hervorgetreten aus Gott, die Gedankenbilder als Species aus sich herausgehen und dadurch zur Wirklichkeit werden ließ. Doch ist nicht zu leugnen, daß eine Theologie,

---

*) Der Text im Deutr. heißt: „*καὶ ἐτελεύτησε Μωϋσῆς, ὁ οἰκέτης κυρίου ἐν γῇ Μωὰβ διὰ ῥήματος κυρίου,*“ was historisch auf den Tod des Moses zu beziehen ist; da jedoch das Original עַל — פִּי יְהוָֹה etwas ungenau durch *διὰ ῥήματος κυρίου* übersetzt ist, so benutzt Ph. diesen Umstand, indem er das *τελευτᾶν* in sittlicher Bedeutung faßt, den Vers auf die Vollendung des Weisen in der Tugend durch den L. zu deuten.

die so vom L. sprach, wie es Ph. hier thut, fast nothwendig auf die Persönlichkeit des Sohnes Gottes kommen mußte, sofern es für die spätere Zeit oder auch für anders disponirte Zeitgenossen allzu nahe lag, dergleichen Ausdrücke mit Uebersehung des Bildlichen mehr eigentlich aufzufassen. — Dasselbe Resultat ergibt sich aus de migrat. Abr. 389, C. Im Zusammenhange mit der oben (S. 32) angeführten Stelle aus diesem Buche, wo nach Gen. 12, 1 für das Haus Gottes der L. ausgegeben wird, heißt es weiter: „τίς ἂν οὖν εἴη πλὴν ὁ λ., πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων, οὗ καθάπερ οἴακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα καὶ ὅτε ἐκοσμοπλάστει, χρησάμενος ὀργάνῳ τούτῳ πρὸς τὴν ἀνυπαίτιον τῶν ἀποτελουμένων σύστασιν.“ So stark die Ausdrücke auch sind, so spricht die an dieser Stelle durchgeführte Analogie des L. mit der menschlichen Sprache doch gegen die Persönlichkeit. Viel mehr zu einem persönlichen L. neigt hin quod deus s. immut. 302, A. Ph. polemisirt gegen diejenigen, welche die Reue Gottes über seine Schöpfnng Gen. 6, 7 wörtlich nehmen, und fragt sie, ob, da sie Gott einmal menschlich dächten, sie ihm nicht auch Hände und Füße andichten wollten? Dieß dürfe aber nicht geschehen, denn Gott nehme ja nichts, da er bedürfnißlos sei und Alles besitze, und anstatt zu empfangen vielmehr Alles gebe, worauf es heißt: „δίδωσι δὲ λόγῳ χρώμενος ὑπηρέτῃ δωρεῶν, ᾧ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο.“ Der L. erscheint hier offenbar als Person, nicht sowohl wegen des letztern Zusatzes als wegen der Anfangsworte, die dann auch auf den Schluß natürlich bestimmenden Einfluß haben: diese Stelle aber ist um so wichtiger, da die Prädicate ganz aus freier Wahl geflossen sind. Doch redet Ph. auch wieder in ähnlichen Ausdrücken, wo er nur vom unpersönlichen L. spricht. Wir verweisen außer den eben beigebrachten Stellen noch auf Alleg. III, 79, wo die S. 42 und S. 56 angeführten Worte mit einander zu vergleichen sind. — Aehnlich de monarch. II, 823, B. Ph. redet hier von den priesterlichen Einrichtungen des Moses, unter Anderem von der befohlenen Reinheit der Priester, die er auf die Lauterkeit der Seele deutet: „εἰ γὰρ τὸ φύσει θνητὸν σῶμα τοῦ ἱερέως ἐπισκεπτέον, ἵνα περὶ μηδὲν ἀτύχημα κηραίνῃ, πόλυ πλέον ψύχὴν τὴν ἀθάνατυν, ἥν φασι τυπωθῆναι κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ὄντος· λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι᾽ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.“ Der L. erscheint hier, obgleich er für das Werkzeug bei der Weltschöpfung angesehen ist, doch nur als Idee, die den Menschengeist sowohl als auch die sichtbaren Dinge vermittelst Specialisirung aus sich heraustreten ließ. — Ferner werden dem L. de somn. II, 1134 eine Menge

Prädicate gegeben, welche nur auf eine Idee passen; unter diesen findet sich aber auch die Benennung δημιουργός, und es ist daher klar, daß eine bloße Personification Statt findet.

Wollen wir nun aus diesen Stellen das Resultat ziehen, so zeigt es sich, daß sie der Persönlichkeit des L. im Ganzen keineswegs günstig sind, und daß es nur die Stelle quod d. s. immut. 302 ist, welche keine Indicien der Personification an sich trägt. Wenn daher auch diese Stelle durch das Gegengewicht der übrigen annullirt zu werden scheint, so ist doch dagegen zu bemerken, daß den personificirenden Stellen keineswegs ohne Weiteres das Entscheidungsrecht zusteht, da im Folgenden, wie wir hier, um das Urtheil zu begründen, anticipiren müssen, sich doch ergeben wird, daß der L. von Ph. auch als Person aufgefaßt wurde. Sodann ist es sicher, daß Ph.'s ganzer Gedankenkreis aus den verschiedenartigsten Fäden zusammengewoben ist, und daß es folglich Niemanden Wunder nehmen kann, wenn sich eine ungeordnete und unharmonische Färbung daran zeigt, die sich auch schon aus den bisher nachgewiesenen verschiedenen Darstellungen des L. erweist. So wenig diese Bemerkung auch geeignet sein kann, unsern Autor in ein vortheilhaftes Licht zu setzen, sofern er danach als bloßer Compilator erscheint, so ist doch zu bedenken, daß es uns eigentlich nicht um Ph. als Individuum, sondern nur um die Zeitansichten, welche sich in ihm abspiegeln, zu thun sein kann; in dieser Hinsicht aber müssen wir gerade behaupten, daß uns Ph. bei seinen mannigfachen Darstellungen ungleich wichtiger ist, als wenn er in ruhiger consequenter Reflexion ausschließlich eine einzige adoptirte Ueberzeugung vortrüge, denn eben jene abweichenden Vorstellungen sind es, was uns ein lebendiges Bild von der wunderbaren Mischung der verschiedenartigsten Elemente im damaligen Alexandrien gewährt. Bei diesem Eklekticismus würde es aber in der That befremden, wenn nicht auch der alte Glaube der Väter einiges Recht behauptet hätte, und nicht auch überall jüdische Elemente in den Kreis der Anschauungen mit aufgenommen worden wären. Dieß ward nun wirklich nicht versäumt, wie sich denn der ganze Lehrtypus an das alttestamentliche „Gott sprach" anschließt. Da es aber der Mosaismus mit persönlichen Mittelwesen hält, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß Ph., auf der andern Seite an die Kabbala sich anschließend, auch wohl geneigt war, unter dem L. einen persönlichen Weltschöpfer zu denken. In Rücksicht hierauf ließe sich über die Lehre von der Schöpfung bei Ph. mit Beziehung auf die Persönlichkeit des L. etwa Folgendes bestimmen. Alle Stellen, welche von der Weltschöpfung durch den L. handeln, außer quod d. s. immut. 302, sind auf den L. als

Idee, oder specieller auf den λ. *τομεύς* zu beziehen, über den sich Ph. im Buche quis. rer. div. haer. s. weitläuftiger ausläßt. Dieser Lehrtypus ist, wenn auch die Zerlegung der Materie in Gegensätze von Heraklit herrührt, im Ganzen von Plato entlehnt, welcher bekanntlich zur Construction des Alls zwei Principien annimmt; das eine sind die das Wesen der Dinge enthaltenden, zwar realen, aber doch von Gott abhängigen Ideen; das andere ist der wandelbare, veränderungsfähige Stoff; jene sind Musterbilder (*παραδείγματα*), dieser wird durch die Ideen normirt, und enthält daher *ὁμοιώματα*. Das A. T. sieht aber als schaffendes Organ das Wort Gottes an; dieses hatte man längst vor Ph. als die göttliche Weisheit personificirt, wie die Proverbien besonders in Beziehung auf die Schöpfung c. 8, 22 ff. beweisen; die Apokryphen setzten die Personification fort, z. B. Sir. 24, 4, wo die Weisheit von sich rühmt: „*γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη, καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα.*“ Aehnlich Sap. Sal. 9, 8, wo in Salomos Gebete zu Gott vorkommt: „*καὶ μετά σου ἡ σοφία, ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον, καὶ ἐπισταμένη τί ἀρεστὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου, καὶ τί εὐθὲς ἐν ἐντολαῖς σου.*“ Auch der Ausdruck *λόγος* blieb daneben in Gebrauch, wie das. V. 1 beweist, wo Salomo den L. und die Weisheit eng verbindet: „*θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον*“ *κτλ.* Daß man sich an dergleichen Stellen hält, beweist de temul. 244, C, wo Ph. die Worte aus den Proverbien c. 8, 22. 23 über die Weisheit anführt. In der Folge genügte die Personification nicht mehr, weshalb man den L. oder die Weisheit zur Hypostase umschuf, wie das die Kabbala thut, wenn sie von einem göttlichen Strahl, der als männliches und zugleich weibliches Princip die Dinge erzeugt, und von einem Menschen Gottes redet, der die Species der Dinge in sich faßt, und dem *Ὄν*, dem En Soph, als Werkzeug dient, dieselben zu realisiren.*) Ph. folgt im Allgemeinen der letztern Vorstellung, indem er den L. streng von Gott scheidet, ihn aber als eine göttliche Ausstrahlung denkt, die substantiell in Gott ihren fortwährenden Grund hat. Da er jedoch somit dem L. eine gewisse Selbstständigkeit beilegt, so stellt er ihn, bei seiner Neigung zum Personificiren, daneben gern als Person dar. Dabei aber machte sich auch das jüdische Element, welches es mit der strengen Persönlichkeit hält, geltend, was unsern Theosophen bewog, den L. hin und wieder wie einen Engel zu betrachten. Die-

*) Großmann, a. a. O. p. 59.

ser Betrachtungsweise mochte er denn auch in Beziehung auf die Weltschöpfung nicht ganz abgeneigt sein, weshalb sich auch solche Ausdrücke bei ihm finden, wie wir sie quod d. s. immut. 302 lesen. Trotz dem übte aber auch der reinere Mosaismus, dem die Mittelwesen bei der Schöpfung fremd sind, sein Recht, sofern Ph. bei der Beschreibung der Weltschöpfung bisweilen von aller Philosophie und Theosophie abstrahirt und einfach dem Moses folgt. Dieß geschieht z. B. gerade im Buche de mundi opif., wo er sich eigens mit der Schöpfung beschäftigt. Denn nachdem er im Eingange bemerkt, Gott habe zunächst die ideale Welt geschaffen und diese, wie oben angegeben, näher beschrieben ist, geschieht des L. überhaupt keine Erwähnung mehr, und der ganze Proceß wird so dargestellt wie im ersten Kapitel der Genesis; ja, Ph. bemerkt ausdrücklich p. 4, die Materie sei gebildet worden *οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ, τίς γὰρ ἦν ἕτερος; μόνῳ δ' ἑαυτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς, ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμιεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν* (Materie)." Obgleich hierdurch allerdings zunächst blos Gottes Hülfsbedürftigkeit negirt werden soll, so sind doch im Uebrigen die Ausdrücke so stark und allgemein, daß dadurch die Vermittelung bei der Erschaffung der Welt überhaupt aufgehoben wird. Da also neben der philosophischen Betrachtungsweise auch die mosaische Einfachheit ihren Platz behauptet, so geht daraus hervor, daß die einzelnen Stellen in einer gewissen Unabhängigkeit von einander zu erklären sind, und man daher, ohne in Conflict zu gerathen, jene Stelle p. 302 wohl von einem persönlichen, bei der Schöpfung wirkenden Mittelwesen verstehen kann. Auch Zeno mag wenigstens für die Terminologie aus seinen Schätzen gespendet haben, dessen Ansicht über die Weltschöpfung Diogenes Laertius VII, 134 (Rixner Handbuch der Gesch. der Philos. I, §. 120) so beschreibt: „*δοκεῖ δ' αὐτοῖς* (den Stoikern) *ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ὄντα ἀΐδιον διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα.*" Ph.'s Lehre vom L. als Naturkraft ist hienach sicherlich von Zeno genommen, da jedoch der L. in dieser Function bei Ph. nicht ausdrücklich mit der Erschaffung der Welt in Beziehung gesetzt wird, so ist die Uebereinstimmung in letzterer Hinsicht mehr in die Worte als in den Gedanken zu setzen.

Als Person wird der L. ferner behandelt, wenn ihm die Regierung der Welt zugeschrieben wird. Es sind jedoch nur zwei Stellen, die hier in Betracht kommen. Die eine de migrat. Abr. 389, C ist soeben erst ange-

führt worden. Obgleich hier der L. mit dem Steuerruder und Gott mit dem Steuermanne verglichen wird, und folglich Beide nicht allein streng geschieden werden, sondern auch dem L. als dem Werkzeuge eine gewisse Selbstständigkeit beigelegt ist, so mußte doch schon oben bemerkt werden, daß die Persönlichkeit dadurch nicht bewiesen wird. — Noch viel stärker ist de Agricul. 195, A. Den Gen. 9, 20 erwähnten Ackerbau versteht Ph. von der Cultur der Geisteskräfte, und macht auf den Unterschied zwischen dem eigentlichen Landwirthe und dem unerfahrenen Ackerbauer aufmerksam. Analog hiemit sei der Unterschied zwischen dem regelrechten Hirten und dem gleichgültigen Viehwärter; der oberste Hirt aber sei Gott und seine Heerde die Welt: „Denn wie eine Heerde leitet Gott gleichsam als Hirt und König, nach Recht und Regel die Erde und das Wasser, und die Luft und das Feuer und Alles, was in diesen Elementen lebt, Pflanzen und Thiere, Sterbliches und Göttliches, den Organismus des Himmels, den Kreislauf der Sonne und des Mondes und die Bahnen der Sterne, indem er den L. (τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λ.), seinen erstgebornen Sohn, dem die Sorge für diese heilige Schaar, wie dem Statthalter eines großen Königs obliegt, vorgesetzt hat, denn es heißt: „Siehe, ich sende meinen Engel vor Dir her, Dich zu bewachen auf Deinem Wege." Die Stelle Exod. 23, 20 ist so benutzt, daß der Redende Gott, der Engel der L., die angeredete Person die Welt, der Weg die Bahn der Weltkörper ist, während im Grundtexte Gott das israelitische Volk anredet, dem er einen Schutzengel auf seinem Zuge von Aegypten nach Kanaan verheißt. Trotz der starken Ausdrücke ist diese wichtige Stelle der Auffassung des L. als Person keineswegs günstig, denn sonst würde auf keinen Fall ihm das Prädicat ὀρθός gegeben sein. Da aber der ὀρθός λ., wie oben gezeigt, als Gesetz gedacht wird, so ist auch hier am angemessensten, darunter die göttliche Vernunftoffenbarung, sofern in ihr das vernünftige Naturgesetz, die unverbrüchliche Ordnung der Natur, gegründet ist, zu verstehen, wodurch die Deutung verwandter Stellen auf eine Person einen harten Schlag empfängt; doch ist auch die Personification durch den Zusammenhang hinlänglich motivirt, denn da Gott gerade als Oberhirt dargestellt werden sollte, so war es folgerecht, den L. oder das Weltgesetz als Unterhirten zu beschreiben; außerdem spricht für die Personification die Stelle de Prof. 466 (S. 85), wo der L., obgleich er als Weltgeist gedacht ist, doch ganz wie der Statthalter Gottes dargestellt wird.

2. Auch sofern der L. in Beziehung auf den Menschen steht, wird er von Ph. oftmals als Person behandelt. Eine besonders merkwürdige

Stelle findet sich hierüber Alleg. III, 93, C. Unmittelbar nach der oben (S. 55) aus diesem Tractate beigebrachten Stelle heißt es weiter: „Jacob, auch den L. übersehend, behauptet, von Gott selbst genährt zu werden.“ Es folgt Gen. 48, 15. 16.: „Dieß ist eine vortreffliche Weise; für den Ernährer hält er Gott, nicht den L., den Engel aber, welcher der L. ist, sieht er für den Arzt des Bösen an. Ganz natürlich; denn er meint damit, daß die Güter ersten Ranges der Seiende selbst in eigener Person vertheilt, die zweiten Ranges aber seine Engel und Logoi. Zu denen zweiten Ranges gehört aber Alles, was sich auf die Abwendung der Uebel bezieht. Deshalb glaube ich, daß z. B. die ursprüngliche Gesundheit, welcher keine Krankheit vorangegangen ist, Gott durch sich selbst allein gibt. Die Wiederherstellung der Gesundheit aber nach einer Krankheit durch Kunst und Heilkunde, schreibe ich auch der Kunde und dem Künstler zu, da diese in Wahrheit zu heilen scheinen, während Er durch diese Dinge, aber auch ohne dieselben heilt. Ebenso verhält es sich auch mit der Seele; das Gute, die geistige Nahrung gibt er durch sich selbst, durch Engel aber und Logoi Alles, was die Abwendung der Uebel betrifft.“ Die Worte sind von großer Schwierigkeit, weil sie beständig hin und her schwanken. Nach dem Zusammenhange müßte der Sinn der sein, während sonst für den Geist der L. die Idee der Weisheit sei, welche sich für den einzelnen Menschen specificire, berühme sich Jacob, von Gott selbst Geistesspeise zu empfangen. Doch sind die Ausdrücke, welche den L. als Person bezeichnen, jedenfalls zu stark, als daß sie sich auf den L. als Idee der Weisheit deuten ließen, wozu noch kommt, daß auch der Gedanke nicht recht passen will. Was nehmlich die erstern betrifft, so werden beide, Gott und der L., als Geber vorgestellt, der L. wird Engel genannt und Gott an die Seite gesetzt, folglich völlig wie eine Person beschrieben, die wie Gott selbst Gaben spendet. Dieß wird um so sicherer, wenn wir auf den Gedanken im Verhältniß zum Zusammenhange Rücksicht nehmen. Denn während im Vorigen alle Weisheit und Tugend vom L. abgeleitet wurde, so wird er hier auf einmal blos zum Arzte des Bösen, oder zum Vertheiler derjenigen Güter, die sich auf die Abwendung der Uebel beziehen. Diese Vertauschung der Function des L. deutet hinlänglich an, daß Ph. diesen selbst hier in einem andern Sinne faßt als vorhin. Das Räthsel löst sich indeß, wenn wir darauf merken, daß statt des Singulars plötzlich der Plural λόγοι und ἄγγελοι gesetzt ist. Der Name ἄγγελος ist nehmlich aus dem Texte Gen. 48 genommen; Ph. verstand darunter, wie er klar vermerkt, den L., sofern er aber auf ihn blos die niedern Güter reducirte, faßte er ihn nicht mehr als die sich mitthei-

lende Idee der Weisheit, sondern rechnet ihn zu einer ganzen Gattung von Wesen, die er ἄγγελοι nennt, und denen er die Ertheilung der niedern Güter zuschreibt; diese aber werden von ihm auf das Bestimmteste als Personen gedacht, und es ist daher auf eine angemessene Weise der Plural erklärt, aber der L. auch als Person erwiesen. Für diese Auslegung spricht auch noch die S. 14 aus de Prof. 460 beigebrachte Stelle, wo die Worte Gen. 48, 15. 16 ebenso wie hier zum Beweise benutzt sind, daß Gott nur die vorzüglichern Güter durch sich selbst, dagegen die geringern durch seinen Diener ertheilt, und unter letzterm ohne Zweifel der L. verstanden ist. Trotz dem aber scheint doch in vorliegender Stelle der L. als Idee wieder durchzuschimmern, denn wenn die niederen Güter, welche der L. vertheilt, die negativen oder solche sein sollen, welche sich auf Aufhebung des Uebels beziehen, und dahin die Wiederherstellung der Gesundheit nach einer Krankheit, diese aber wieder der Kunst und dem Künstler zugeschrieben wird, so scheint die Kunst mit dem L. in Analogie gesetzt zu sein und letzterer die Idee der Wissenschaft zu bedeuten. Inzwischen da gleich darauf, abermals im strengsten Gegensatze, wiederholt wird, die höhern oder positiven Güter gingen von Gott aus, die negativen aber von den Engeln und Logoi, so muß wohl jene Behauptung von der Wiederherstellung der Gesundheit mehr beispielsweise, um einen speciellen Fall der primären Thätigkeit Gottes, der die secundäre Wirksamkeit von Allem außer ihm entgegengesetzt ist, angeführt und die zur Hebung des Uebels beitragende Kunst nicht direct mit dem L. in Beziehung gebracht sein, woraus sich dann der Sinn ergibt, wie in Sachen des Leibes die ursprüngliche Gesundheit von Gott, die Vertreibung einer Krankheit dagegen von dem Arzte und dessen Kunst ausgehe, so gebe Gott auch die positiven Güter überhaupt durch sich selbst, die negativen aber durch Engel und Logoi. Wie wenig sich aber Ph. an einen bestimmten Begriff des L. bindet, zeigt auch hier wieder das Folgende, wo es weiter heißt: „Dieß sprach Jacob, indem er den politischen Joseph des Unrechts zeiht, der zu sagen sich erdreistet: „Ich will Dich daselbst versorgen (Gen. 45, 11)," denn er spricht: „Eilet zu meinem Vater und sagt zu ihm, ich fordere ihn auf, zu mir herabzukommen." Indem er nun den Scheinweisen anklagt und belehrt, spricht er: „o wisse, daß die Speise der Seele die Wissenschaften sind, welche nicht das Sichtbare (ὁ αἰσθητὸς λ.), sondern Gott darreicht, der mich von der Jugend an ernährend, mich vom ersten Anfange bis zum vollendeten Lichte führen wird." Hier ist der gewöhnliche Sinn von λόγος ganz aufgegeben und Gott ein αἰσθητὸς λ. entgegen gesetzt, worunter doch nur das Sichtbare verstanden werden kann, das Ph.

so benannt hat, um nur das Wort *λόγος* im Gegensatze gegen Gott nicht fallen zu lassen.

Hier sind ferner die Stellen zu erörtern, wo von einem λ. *ἱκέτης* oder *παράκλητος* die Rede ist. — Nach den oben mitgetheilten Worten aus quis rer. div. haer. s., welche die durch den L. geschehene Theilung aus- einander setzen, und wo dieselbe in die Scheidung der Bösen von den Guten (S. 83), und in die Bestrafung der Gottlosen und Belohnung der Frommen (S. 82) gesetzt wird, heißt es weiter vom L.: „*ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μὲν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ, καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν ἐκδιηγεῖται φάσκων· Κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν, οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέρους ὁμηρεύων. παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι, πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφανίσαι ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γένος ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον· παρὰ δὲ τῷ φύντι, πρὸς εὐελπιστίαν, τοῦ μή ποτε τὸν ἵλεων θεὸν περιιδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον· ἐγὼ γὰρ ἐπικηρυκεύσομαι τὰ εἰρηναῖα γενέσει παρὰ τοῦ καθαιρεῖν πολέμους ἐγνωκότος εἰρηνοφύλακος ἀεὶ θεοῦ.*“ Ph. will den dritten Punct angeben, wiefern durch den L. eine Scheidung hervorgebracht werde; dieß geschehe, meint er mit Beziehung auf Deutr. 5, 5, dadurch, daß er zwischen Gott und der Creatur vermittle und insofern zugleich die Scheidewand zwischen beiden bilde. Hiemit aber verflicht er zugleich den Gedanken, daß der L. schon an und für sich, durch sein bloßes Wesen zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe in der Mitte stehe, da er nicht ungezeugt sei wie jener, aber auch nicht gezeugt wie diese. Die Ausdrücke nun, womit die Vermittelung zwischen Gott und dem Menschen beschrieben wird, sind so stark, daß, wenn man auf weiter nichts Rücksicht nimmt, man ohne Weiteres an ein in dem gewöhnlichen Sinne intercedirendes, folglich persönliches Wesen, zu denken gezwungen wird. Indeß werfen wir einen schärfern Blick auf den Gedanken, so muß die Vorstellung doch eine bedeutende Modification erleiden. Es fällt nehmlich auf, daß der L. hier *ἱκέτης* genannt, aber im Folgenden keineswegs ausgeführt wird, worin das Amt bestehet, welches er als solcher verwaltet, sondern blos seine Function als *πρεσβευτής* in Betracht gezogen ist, da Ph. blos sagt, der L. bringe Gott die Versicherung, daß das sterbliche Geschlecht nie ganz von ihm abfallen werde, und gebe anderer Seits den Menschen die Gewißheit, daß sie von Gott nie verlassen werden würden. Diese Lehre stimmt mit Ph.'s sonstiger Ansicht über die Wirksamkeit der Engel vollkommen

überein, und da der L. auch in vorliegender Stelle ἀρχάγγελος genannt wird, so unterliegt es keinem Zweifel, daß ihn Ph. hier nicht als Fürbitter, sondern als göttlichen Boten betrachtet. Um aber zu erklären, warum der L. dennoch den Namen ἱκέτης führt, so dürfte die Annahme nicht unpassend sein, daß Ph. hier die Ueberzeugung blos einer Parthei in Alexandrien ausspricht, welche das Mittleramt des L. nicht allein in seine Mission von Gott an die Menschen, sondern auch in eine eigentliche fürbittende Intercession setzte, der jedoch Ph. nicht völlig beistimmte, und daher den ἱκέτης zu einem bloßen πρεσβευτής umdeutet. Desto sicherer aber ist es, daß der L. hier als Person gefaßt ist; denn wenn er auch kurz vorher erst als Princip des Guten, sodann als vergeltendes Vernunftgesetz erscheint, so soll ja eben die dritte Scheidung durch den L. angegeben werden, wodurch eine veränderte Auffassung desselben hinlänglich motivirt ist, und da mit der hier angegeben persönlichen Function desselben Ph.'s Ansichten im Uebrigen trefflich zusammen stimmen, so ist in der That kein Grund vorhanden, den Worten eine andere Deutung aufzuzwingen. Nur ist noch zu bemerken, daß auch hier Ph. sein Dogma mit einem mosaischen Ausspruche zu belegen weiß, indem er die Worte Deutr 5, 5, die ursprünglich auf den Moses gehen, auf den L. bezieht, und daß in der Stelle de Prof. 466 (S. 84), die mit sichtbarem Zwange alle Aehnlichkeiten des L. mit dem Hohenpriester zusammenhäuft, die Vermittelung desselben als ἱκέτης, die sich doch ganz von selbst hätte darbieten müssen, nicht erwähnt ist, gewiß aus dem Grunde, weil eine solche Function des L. zu Philo's Ansichten nicht stimmte.

Eines παράκλητος ist erwähnt de vita Mos. III, 673, C, die Stelle, woraus bereits oben die Worte, daß das Brustschild des Hohenpriesters Symbol des Alles bindenden und einigenden L. sei, angeführt sind. Ph. hat das Amtskleid des Hohenpriesters ausgelegt und resumirt das Gesagte: „So geschmückt, begibt sich der Hohepriester an die heiligen Handlungen, damit, wenn er die National-Gebete und Opfer verrichtet, die ganze Welt mit ihm ins Heiligthum gehe. Denn diese ist an seinem Kleide symbolisch dargestellt, durch das Obergewand die Luft, durch die Granatäpfel das Wasser, durch die Blumenstickerei die Erde, durch das Roth das Feuer, durch das Schulterkleid der Himmel, und ins Besondere durch die zwei Smaragde auf den Schultern die beiden Hemisphären, durch das Brustschild der Alles bindende und einigende L.*): „ἀναγκαῖον γὰρ ἦν, τὸν ἱερώμενον τῷ τοῦ κόσμου

*) Ph. motivirt seine Erklärungen so gut es sich thun ließ: das Oberkleid ist

πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίας ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν." Wer der an Tugend vollendete Sohn sei, ist nicht angegeben, und man hat daher auf den L. gerathen. Allein bedenkt man, daß im Vorigen die ganze hohenpriesterliche Kleidung durchaus als Symbol der Welt aufgefaßt wurde, worin der L. blos als Theil, nehmlich als die das Ganze zusammenhaltende kosmische Kraft zur Sprache kam, und daß in den fraglichen Worten die gegebene Auslegung dem Hauptgedanken nach, der darin besteht, daß der durch das hohenpriesterliche Gewand symbolisch dargestellte Sohn mit dem Priester in das Heiligthum gehe, zusammengefaßt werden soll, so wird man den Sohn von der Welt verstehen müssen, auf welche das hohenpriesterliche Kleid im Vorigen gedeutet wurde, und die sonst auch wohl von Ph. der jüngere Sohn genannt wird. Diese Erklärung wird auch noch durch das Folgende bestätigt, wo der hohenpriesterliche Schmuck moralisch in dem Sinne ausgelegt wird: der wahre Verehrer Gottes solle, wenn nicht Gottes selber, wenigstens der Welt würdig zu werden trachten, und daher aus seinem subjectiven Ich heraus in den Weltorganismus eingehen, um eine Welt im Kleinen zu werden. Endlich nöthigt aber auch die schlagende Analogie einer andern Stelle zu unserer Auslegung. Sie findet sich de monarch. II, 824, E. Ph. hat hier ebenfalls das hohenpriesterliche Kleid weitläufig ausgedeutet, und fährt dann fort: „So ist das heilige Gewand bereitet, ein Abbild des Alls, ein mit leiblichen und geistigen Augen wunderbar anzuschauendes Werk, denn es hat sowohl wegen seiner Mannigfaltigkeit und Pracht ein so wunderbares Ansehen wie kein anderes Gewebe, als es auch in seinen Theilen einen tiefern Sinn darbietet. Denn Moses beabsichtigt damit erstens, daß der Hohepriester beständig ein Bild des Alls um sich habe, damit er durch fortwährende Beschauung desselben sein eignes Leben nach dem Organismus des Alls richte. Sodann will er, daß bei

---

Symbol der Luft wegen seiner Hyacinthenfarbe (Exod. 28, 31) denn die Luft ist eigentlich dunkel, und weil es eben so von oben bis unten reicht wie die Luft; die Blumen daran sind Symbol der Erde, weil aus dieser Alles erblüht; die Granatäpfel (a. a. O. V. 33) bedeuten das Wasser, denn ῥοΐσκος (LXX) hängt mit ῥύσις zusammen, zudem befinden sich die Blumen und das Wasser ebenso unten auf dem Erdraume wie die Blumen und Granatäpfel am Kleide; das Schulterkleid bedeutet den Himmel erstlich wegen der Smaragdfarbe, sodann besonders, weil die zwei Smaragde offenbar die beiden Hemisphären, und die auf jedem eingeschnittenen sechs Namen die sechs Sternbilder einer jeden Hemisphäre bedeuten; die Schellen bedeuten die musikalische Harmonie des Alls.

den priesterlichen Handlungen die ganze Welt dem Hohenpriester behülflich sei; daher ist es angemessen, daß der Priester, welcher dem Vater der Welt opfert, auch den Sohn zum Dienste des Schöpfers einführe. Noch ist der Punct zu erwähnen: die Priester anderer Völker nehmlich pflegen nur für ihre Verwandte, Freunde und Mitbürger Gebete und Opfer zu bringen, der Hohepriester der Juden aber fleht nicht allein für das ganze Menschengeschlecht, sondern auch für die Theile der Welt, für die Erde" u. s. w. Auch hier wird die Welt für den Sohn Gottes angesehen und ihr eine Theilnahme an den hohenpriesterlichen Verrichtungen im Dienste Gottes, ihres Vaters, zugeschrieben, wovon auf jene Stelle de vita Mos. III, zurück zu schließen ist. Der Gedanke leidet zwar an Unklarheit: da jedoch Ph. die Welt für den großen Menschen, d. i. für ein aus Leib und Seele bestehendes Wesen ansieht, ihr auch die Sphärenmusik zum Lobe ihres Schöpfers beilegt, und anderwärts mit bestimmten Worten sagt, daß sie zu Gott flehe, wie er denn in der obigen Stelle de agric. 195, A Ps. 22, 1 auf sie anwendet, so hat er gewiß geglaubt, sie bete mit dem Hohenpriester wirklich gemeinschaftlich, was durch die Darstellung derselben am hohenpriesterlichen Schmucke angedeutet sei. Wollte man etwa, da der L. als Naturkraft in der Welt wohnt, ihm insofern ein Flehen zu Gott beilegen, so bleibt das zwar unverwehrt, auf keinen Fall aber ist eine persönliche Intercession anzunehmen. Aus dem Ganzen sieht man übrigens, wie sich das nationale Element bei Ph. zum vollständigen Universalismus erweitert hat.

Eine andere hieher gehörige Stelle findet sich de migrat. Abr. 406, D. Ph. setzt nach Gen. 12, 8 aus einander, inwiefern die Tugend des Gerechten auch Anderen zu Gute komme. Dieß geschieht, indem der Gerechte Anderen mittheilt, was er besitzt, was ihm aber fehlt, von Gott erfleht. „Dieser aber, seinen himmlischen Schatz öffnend, regnet und schneit Güter in reichem Maaße herab, daß alle Vorrathskammern auf Erden sich füllen; er pflegt dies aber zu thun, indem er seinen zu ihm flehenden L. nicht zurückweist (ταῦτα δὲ τὸν ἱκέτην, ἑαυτοῦ λ. οὐκ ἀποστραφεὶς, εἴωθε δωρεῖσθαι), denn es heißt anderwärts als Moses flehte: „Ich bin ihnen gnädig nach Deinem Worte." Deshalb hatte auch Abraham die Zuversicht, daß, wenn auch alles Andere unterginge und sich wie eine glimmende Kohle ein Rest der Tugend erhielte, Gott das Erstorbene wieder beleben würde, denn auch der geringste Rest, wenn er gepflegt wird, entzündet sich wieder zum Feuer und facht auch Anderes an. Mag deshalb der Gerechte (ὁ δίκαιος), die Vernunft nehmlich in der Seele, der gerechte

Mann unter den Menschen, wie eine Säule dauernd stehen zur Heilung der Krankheiten. Denn wenn dieser wohl behalten ist, so dürfen wir die Hoffnung auf vollkommene Rettung nicht aufgeben; durch ihn nehmlich läßt noch der rettende Gott, indem er das Alles heilende Heilkraut, seine gütige Kraft, zu seinem Fürbitter und Diener, der die von Thorheiten, Ungerechtigkeiten und andern Fehlern geschlagenen Wunden verbindet, ausstreckt, dasselbe zur Rettung der Leidenden in Anwendung bringen." Zunächst ist hier die Frage, wer ist der ἱκέτης λόγος? Auf den ersten Blick scheint es allerdings der bekannte L. zu sein, auf dessen Verwendung bei Gott der Weise erhalte was ihm fehlt, um es dem Noth leidenden Geschlechte mitzutheilen. Allein sehen wir erstens, zu welchem Zwecke Ph. eigentlich die Worte Num. 14, 20 anführt: „καὶ εἶπε κύριος πρὸς Μωϋσῆν· ἵλεως αὐτοῖς εἰμι κατὰ τὸ ῥῆμά σου," so müßte es, wenn unter ἱκέτης λ. der wirkliche L. verstanden werden sollte, natürlich geschehn, um eine Beweisstelle für den Erfolg des Flehens, womit sich der L. an Gott wende, beizubringen. Das Folgende aber beweist im Gegentheil, daß Ph. blos eine Stelle von der göttlichen Gnade überhaupt, ohne Beziehung auf die Vermittelung des L., anführen will, da er Num. 14, 21 kurzweg mit Gen. 12, 3, wo des L. durchaus keine Erwähnung geschieht, für identisch erklärt. Sodann, wo der ἱκέτης zum zweiten Male genannt wird, läßt sich darunter blos der Weise selbst verstehen, denn da gezeigt werden soll, daß insofern der Weise zum Heile seiner leidenden Mitmenschen wirke, als er seine eignen Vorzüge ihnen mittheile, was ihm aber fehle, hiezu von Gott erbitte, und es nun heißt, Gott lasse alsdann dem ἱκέτης und θεραπευτής seine Gnade zu Theil werden, damit er sie zum Frommen der Leidenden anwende, so muß mit dem ἱκέτης doch der Weise selbst gemeint sein, weil, wenn der L. damit bezeichnet wäre, diesem der wohlthuende Einfluß auf die Menschheit zugeschrieben würde, und folglich für die Wirksamkeit des Weisen, um die es sich doch handelt, kein Platz übrig bliebe. Wir suchen daher nach einer andern Erklärung. Nun zeigen viele Beispiele, daß das Wort λόγος, mit einem Substant. oder Adject. verbunden, bei Ph. zur bloßen Umschreibung eines Begriffes dient, der sonst durch ein einziges Substant. oder Adject. ausgedrückt wird. So in der schon S. 101 angeführten Stelle aus Alleg. III, αἰσθητὸς λ. für τὰ αἰσθητά. So ist z. B. Alleg. III, 105, D ζηλωτικὸς λ. so viel als wie ζῆλος, ratio honesti studiosa, ebend. 85, E συμβατήριος λ. für σύμβασις, de temul. 247, A steht ἠθοποιὸς λ. ohngefähr für ἠθοποιΐα. In fast noch weiterem Sinne dient λ. zur Umschreibung in folgenden Beispielen: de sa-

crif. Ab. et C. 145, E ist von einem *σαλεύων λ.* die Rede, womit der gegen das Laster sich auflehnende und dadurch Ruhe gewinnende Character der Tugend gemeint ist „*οὐχ ἵνα σάλον καὶ τροπὴν καὶ κλύδωνα ὧδε κἀκεῖσε φορούμενος ἀστάτως ὑπομένῃς, ἀλλ' ἵνα τοῦ σάλου παυσάμενος αἰθρίαν καὶ γαλήνην ἄγῃς.*“ Ohngefähr dasselbe wird de conf. ling. 328, D durch *ὁ πολεμικώτος λ.* ausgedrückt. Ebenso mit einem Genitiv, wie de somn. II, 1101, D *σωφροσύνης λ.* entgegengesetzt der *ἡδονή*, quod det. pot. ins. sol. 164, D *ἀνδρίας λ.* blos für *ἀνδρία* oder de somn. II, 1102, A *ὁ κατὰ σωφροσύνην λ.* für *σωφροσύνη*; oder auch im Plural, quod det. pot. ins. sol. 159, E *οἱ ἐπιστήμης λόγοι.* Wenn in allen diesen Stellen *λ.* nur die Bedeutung des umschreibenden ratio haben kann, so tritt diese noch mehr hervor, wo sogar ein Substant. hinzugesetzt ist. So heißt de Abrah. 383, D die die Sinne beherrschende Kraft *ὁ σωφρονιστὴς λ.* Ph. deutet hier den Krieg Gen. 14 allegorisch, indem er den Kedarlaomer mit seinen drei Verbündeten von den vier Leidenschaften *ἡδονή, ἐπιθυμία, φόβος, λύπη*, und die fünf feindlichen Könige von den fünf Sinnen versteht, welche alle vom Abraham, dem *σωφρονιστὴς λ.* (= *σωφροσύνη*) besiegt werden. De plant. N. 232, A führt er einen Mythus an, wonach der Schöpfer nach Vollendung seines Werkes einen Weisen gefragt habe, ob er noch etwas in der Schöpfung vermisse: „*ὁ δὲ ἀπεκρίνατο, τέλεια μὲν καὶ πλήρη πάντα διὰ πάντων εἶναι, ἓν δὲ μόνον ζητεῖν, τὸν ἐπαινέτην λ., ὃς τὰς ἐν πᾶσιν — ὑπερβολὰς οὐκ ἐπαινέσει μᾶλλον ἢ ἐξαγγελεῖ,*“ worauf er die Dichter und Sänger geschaffen. Für das einfache *ἐπαινέτης* steht hier *ἐπ. λ.*, wenngleich mit Hervorhebung des Begriffs der Rede. Ebenso de sacrif. Ab. et C. 142, C *εὐχαριστικὸς λ.* für *εὐχαριστία.* Es bieten sich hienach von unserer Stelle zwei Erklärungen dar. Entweder faßt man nehmlich *ἱκέτης λ.* einfach als Umschreibung von *ἱκέτης* oder *ἱκεσία*, was um so passender wäre, da sich die Beziehung auf die Rede festhalten ließe. Ganz sicher ist dieß der Fall in der noch nicht genug beachteten Stelle Alleg. III, 100, E. Ph. redet hier von der ächten Reue, die sich in der bittern Klage über die dem Laster geopferte Zeit zeige, wie dieß Exod. 2, 23 der Fall sei, wo die Israeliten nach Pharao's Tode d. h. nachdem sie der Sünde abgestorben, in das bitterste Wehklagen ausgebrochen seien. Wenn es aber heiße, ihr Geschrei sei vor Gott gekommen, so zeige sich seiner Seits Gott in seiner Güte, denn hätte er dasselbe nicht zu sich aufgenommen, so würde es sich über das Irdische nicht emporgehoben haben: „*εἰ γὰρ μὴ δυνατῶς πρὸς ἑαυτὸν ἐκάλεσε τὸν ἱκέτην λ., οὐκ ἂν ἀνέβη, του-*

τέστιν οὐκ ἂν ἀνεβιβάσθη καὶ ηὐξήθη καὶ μετεωρεῖν ἤρξατο φυγὼν τὴν ταπεινότητα τῶν γηΐνων." S. Exod. 3, 9. Hier ist es also außer Zweifel, daß ἱκέτης λ. gleich ἱκεσία ist. Dennoch ist eine andere Erklärung vorzuziehen. Es bleibt nehmlich immer noch etwas mißlich, warum Ph. das Pronomen ἑαυτοῦ hinzusetzt, wenn er nicht ein persönliches Wesen im Sinne hat: den Genit. objectiv zu fassen, so daß er das Object angäbe, an welches sich der ἱκέτης oder die ἱκεσία wendet, wäre sehr hart. Daher fassen wir lieber ἱκέτης λ. auch als Umschreibung, aber blos in dem Sinne von ἱκέτης und verstehen darunter geradezu den Moses, jedoch nicht als Individuum, sondern als Symbol der frommen, fürbittenden Seele überhaupt. Moses führt nehmlich oft das Prädicat λόγος bei Ph., und zwar in verschiedener Beziehung. Eine merkwürdige Stelle ist schon S. 66 aus de migrat. Abr. angeführt, wo es von der sich bessernden Seele heißt: „παρέπεται θεσμοθέτῃ λόγῳ Μωϋσῇ ποδηγετοῦντι." Moses ist hier θεσμοθέτης λ. genannt und als Symbol des ὀρθὸς λ. gefaßt. Ferner wird de congr. quaer. erud. gr. 448 D die Stelle Deutr. 8, 2 mit den Worten angeführt: „ἆρ᾽ οὖν οὐκ εἰκότως ἐπισεμνυνόμενος ὁ προφήτης λ., ὄνομα Μωϋσῆς ἐρεῖ" κτλ. Vorzüglich instructiv ist de nom. mutat. 1047, B. Ph. wirft sich zu Gen. 17, 1, wo Gott zu Abraham spricht: „ἐγώ εἰμι ὁ θεός σοῦ" die Frage auf, ob Gott nicht Aller Gott sei, und antwortet: „ἀλλὰ διδάξει με ὁ ὑποφήτης αὐτοῦ λ., ὅτι οὐ περὶ τοῦ κόσμου νῦν λέγει — ἀλλὰ περὶ ἀνθρωπίνων ψυχῶν, ἃς οὐ τῆς αὐτῆς ἐπιμελείας ἠξίωκεν." Da im Folgenden lauter Stellen aus Moses angeführt sind, wie Exod. 7, 1. 9, 29 u. a., so ist mit ὑποφήτης λ. sicherlich Moses und nicht unmittelbar die heilige Schrift gemeint. Wichtig ist diese Stelle besonders deshalb, weil auch hier das Pronomen αὐτοῦ hinzugesetzt ist und sich daher die unsrige darnach erklären läßt. Ph. nennt daher, nach dieser Parallele, de migrat. Abr. 406 den Moses ἱκέτης λ., faßt ihn jedoch nicht als historische Person, sondern als das Symbol des frommen Beters, und fügt ἑαυτοῦ hinzu, weil ihm die historische Person vorschwebt, die er auch sofort in der Stelle des Deutr. anführt. Hiemit stimmt auch am besten das zweite ἱκέτης, wo θεραπευτής hinzugesetzt ist. Die Stelle hat übrigens einen messianischen Charakter, da es zu den Hoffnungen unsers Theosophen gehört, daß in den messianischen Zeiten die Tugend des Weisen die Funken der Weisheit auch in den Uebrigen entzünden wird. — Eine andere Stelle beweist, daß auch παράκλητος nicht nothwendig auf ein persönliches göttliches Mittelwesen zu beziehen ist. Ph. handelt nehmlich de vict. 844, D über das Gesetz Levit. 6, 2—7,

welches dem Meineidigen, der sich dieses Verbrechens durch Ableugnung eines ihm anvertrauten Gutes, oder durch Raub u. dgl. schuldig gemacht hat, und von Gewissensbissen getrieben seine Schuld selbst angibt, Vergebung verheißt, wenn er das Veruntreute zurück erstattet, den fünften Theil seines Werthes dazu legt, und ein Schuldopfer bringt, worüber er sich so ausläßt: „ὅταν δὲ ἱλεώσηται τὸν ἠδικημένον πρότερον, ἴτω, φησὶ, μετὰ ταῦτα καὶ εἰς τὸ ἱερὸν αἰτησόμενος ἄφεσιν ὧν ἐξήμαρτεν, ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμπτὸν, τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεον, ὅς ἀνιατοῦ συμφορᾶς αὐτὸν ἐῤῥύσατο, τὴν θανατῶσαν νόσον ἀνεὶς, καὶ πρὸς ὑγείαν παντελῶς μεταβαλών." Da hier das Mitleid insofern παράκλητος genannt wird, als es dem Menschen, der bereits zum Bessern zurück gekehrt ist, durch beifälliges Urtheil Versöhnung verheißt, so kann in jener Stelle de vita Mos. III auch wohl die Welt so heißen, sofern sie durch gemeinschaftliches Beten mit dem Hohenpriester die Versöhnung zu bewirken hilft.

Als Resultat über den λ. ἱκέτης und παράκλητος würde sich demnach ergeben, daß nur eine einzige Stelle ein wirkliches Ergebniß über den L. liefert, und daß derselbe hier zwar nicht näher als ἱκέτης beschrieben, wohl aber, wie seine Function als πρεσβευτής und der Umstand beweist, daß Ph. die populäre Ansicht über die Intercession auf ihn übertragen konnte, als wirkliche Person betrachtet ist.

3. Hierauf mögen solche Stellen folgen, wo der L. mit den Engeln in Verhältniß gesetzt wird. Wäre der Begriff des ἄγγελος bei Ph. so bestimmt wie bei uns, so würden die Stellen, wo der L. so genannt wird, für dessen Persönlichkeit unwidersprechlich entscheidend sein. Allein ἄγγελος hat bei Ph. eine weitere Bedeutung, denn es bezeichnet neben dem orthodoxen Begriffe auch die Manifestationen Gottes zur Welt, und ins Besondere beweisen die dagewesenen Stellen de Prof. 450 und 480 (S. 70), daß der L. als Gewissen ἄγγελος heißt. Dennoch gibt es Stellen, wo sich auch in Betreff des L. der orthodoxe Sinn durchaus damit verbindet. Hierhin gehören zunächst die zwei vor Kurzem erst beigebrachten Stellen Alleg. III, 93, C (S. 100) und quis rer. div. haer. s. 509, wo die S. 102 angeführten Worte mit der Bemerkung eingeleitet werden: „τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λ. δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριος στὰς, τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος." — Ferner ist hierher zu rechnen de nom. mutat. 1058, A. Ueber diese Stelle, wo die Veränderung des Namens Abram in Abraham von Gott, dagegen die des Namens Jacob in Israel vom L. abgeleitet wird,

und letzteres mit den Worten geschieht: „τὸν δὲ Ιακὼβ (μετωνόμασεν) ἄγγελος ὑπηρέτης τοῦ θεοῦ λ.“ ist S. 42 bemerkt, daß die betreffenden Worte der Genesis schwerlich von Ph. wörtlich aufgefaßt sein können, weil er dann gegen seine sonstige Ansicht Gen. 17 ein wirkliches Erscheinen Gottes angenommen haben müßte. Trotz dem folgt noch nicht, daß auch die Namen des L. ἄγγελος und ὑπηρέτης allegorisch zu fassen sind; vielmehr, da Ph. sagt, die Benennung durch den L. zeige die schwankende Unsicherheit des Asceten Jacob an, so versteht er nur die Namenveränderung an und für sich allegorisch, während er das Wesen, auf welches dieselbe reducirt wird, folglich auch dessen Prädicate ἄγγελος und ὑπερήτης höchst wahrscheinlich wörtlich nimmt, weil sonst die Allegorie der hinreichenden Basis ermangeln würde, auf welche sie sich stützen könnte, weshalb Ph.'s Ansicht dahin zu bestimmen ist: Jacob erhalte nach Gen. 32 vom L. den neuen Namen, da dieser aber nur Engel und Diener Gottes sei, so solle damit allegorisch angedeutet werden, daß die ἀρετὴ ἀσκητική oft in ihren frühern Zustand zurückfalle und daher unter der ἀρετὴ διδασκαλική, Abraham, stehe — dieser heißt auf der vorigen Seite εὐτυχέστερος, und Jacob πληκτικώτερος — dessen Namenveränderung in Beziehung hierauf von Gott selbst abgeleitet werde. — Wichtig ist auch de conf. ling. 341, B. Ph. setzt hier die Söhne Gottes und die Söhne des L. in Betreff der Erkenntniß und der damit verbundenen moralischen Verfassung einander entgegen und drückt sich so aus: „κἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λ., τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ, καὶ ὄνομα θεοῦ, καὶ λόγος, καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, καὶ ὁρῶν Ισραὴλ προσαγορεύεται.“ Der L. heißt ἀρχή jedenfalls aus Gen. 1, 1, wo man ἐν in der Bedeutung von διά, und ἀρχή vom L. nahm, jedoch liegt darin zugleich sein vorweltlicher Ursprung, den Ph. sonst auch wohl mit dem Ausdrucke ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων bezeichnet. Ὄνομα heißt er als Offenbarer Gottes, s. oben. Der Name ὁρῶν Ἰσραὴλ ist aus Gen. 32, 28 entstanden, wo Jacob nach dem Kampfe mit dem Engel den Namen Israel empfängt. Dieser Stelle legt unser Theosoph überhaupt eine tiefe, mystische Bedeutung bei; das Sehen ist ihm nehmlich der vorzüglichste Sinn, schon weil es vermittelst des Lichts, des reinsten materiellen Stoffes geschieht; sodann aber auch, weil es Quell der Philosophie ist, sofern wir durch Anschauung des Himmels, seiner Schönheit, Bewegung u. s. f. auf die Frage nach dem Zusammenhange des Gan-

zen und somit zur Philosophie geführt werden; ferner weil es über Irrthum erhaben ist, da das angeschaute Object Strahlen von sich in das Auge ergießt und dadurch sein Bild in seiner eigensten Gestalt dem Geiste vorhält, während beim Gehöre, da der Ton sich mit der Luft mischt, und beim Geruche, da er nur aus der Ferne spürt, die Wahrnehmungen von großer Unsicherheit sind. Das Sehen geistig aufgefaßt, und auf Gott und die Weisheit als Objecte angewandt, ist daher das Erhabenste, wozu der Mensch gelangen kann. Die Erreichung dieses Zieles wird in der genannten Stelle der Genesis beschrieben, weshalb der Ascet auch der Gott Schauende benannt ward. Nun erinnere man sich, daß Alleg. III, 92, wo die Vergleichung des L. mit dem Koriander weitläufig auseinandergesetzt wird, Ph. darin auch eine Anspielung auf die κόρη, die Pupille findet, und wie diese nach ihm den ganzen Erdkreis mit einem Blicke umfaßt: οὕτως καὶ ὁ θεῖος λ. ὀξυδέρκεστατός ἐστιν, ὡς πάντα ἐφορᾷν εἶναι ἱκανόν, ᾧ τὰ θέας ἄξια κατόψονται. Es war daher natürlich, daß Jacobs Name Israel auf den L. übergetragen wurde. Das Ganze unserer Stelle anlangend, so wird es kaum möglich sein, alle Namen des L. durchweg als Personificationen anzusehen, wenigstens ist es höchst unwahrscheinlich, daß, wenn man ohne weitern Zusatz den L. ἄγγελος und ἀρχάγγελος nannte, man ihn anders denn als wirklichen Engel dachte. Auch deutet das Prädicat πολυώνομος deutlich genug darauf hin, daß man ihm verschiedene Namen gab, folglich auch verschiedene Begriffe mit ihm verband.

Eine mit der Beziehung des L. als Engel in enger Verbindung stehende Stelle ist endlich diejenige, welche allen Zweifel über die Persönlichkeit desselben hebt. Sie findet sich de somn. I, 584, E, Ph. erklärt hier den Stein, welchen sich Jacob nach Gen. 28, 11 unter das Haupt legt, zuerst wörtlich, weist dabei auf die Strenge des ascetischen Lebens hin und fährt dann fort: „Noch bleibt die allegorische Erklärung übrig; man muß aber wissen, daß der göttliche Ort und die heilige Stätte voll unkörperlicher Wesen ist. Diese Logoi sind aber unsterbliche Seelen. Von ihnen nahm Jacob einen, indem er sich würdiger Weise den höchsten auswählte, und bringt ihn gleichsam als Haupt eines vereinten Körpers seiner Vernunft nahe, denn diese ist gewisser Maaßen das Haupt der Seele. Er nimmt den Anschein, als wolle er schlafen, in Wirklichkeit aber ruht er auf dem göttlichen L., und gibt ihm, um es sich zu erleichtern, sein ganzes Leben anheim." Zur Erklärung: Jacob legt den Stein unter den Kopf; dieß deutet Ph. doppelt, indem er sowohl den L. als Haupt des vereinten Leibes d. i. der menschlichen Vollkommenheit darin findet, als auch den Kopf al-

legorisch auf die menschliche Vernunft bezieht, mit welcher man den L. erfaßt, so daß eigentlich ein Haupt, der L., an das andere Haupt, die Vernunft, angelegt wird. Was aber die Hauptsache betrifft, so nimmt Jacob den höchsten L. und weiht ihm sein Leben; daß dieser der bisher besprochene L. ist, leidet keinen Zweifel, denn nur ihm kann die Weihung des Lebens gelten, und nur er kann die Sittlichkeit zur Vollkommenheit führen, wie es im Folgenden beschrieben wird. Wenn nun Ph. den L. zu den Logoi rechnet, so ist zwar an und für sich dessen Persönlichkeit noch nicht entschieden, da die Logoi ebenso wie die Aggeloi häufig blos hypostatische Wesen bezeichnen; aber da sie hier für unsterbliche Seelen ausgegeben werden, so sind sie auf das Bestimmteste für Personen erklärt, sofern, wie das Kapitel über die Engel zeigen wird, die Seelen durchaus persönliche, sogar an einem bestimmten Orte befindliche Wesen sind, was hier mit dem göttlichen Orte und der heiligen Stätte, worunter der Himmel zu verstehen, angedeutet ist. Zwar ist nicht zu leugnen, daß Ph. den L., wenn er ihn blos zur obersten Seele macht, zu tief zu setzen scheint, da die Seelen zwar reine, mit hoher Intelligenz begabte Wesen, aber doch nicht mit solcher Macht und Hoheit ausgestattet sind, wie sonst der L. beschrieben wird; allein auf der andern Seite ist wohl zu beachten, daß, da der Abstand zwischen dem L. und den übrigen Seelen nicht angegeben ist, wenn auch kein genereller, sich doch immer noch ein bedeutender specifischer Unterschied zwischen Beiden denken läßt. — Andere Stellen, wo der L. Engel genannt wird, werden weiter unten vorkommen.

4. Sodann sind die Stellen von großem Interesse, wo der L. im Verhältnisse zu Gott als Person dargestellt wird. Hier ist zunächst wieder an quis rer. div. haer. s. 509 (S. 102) zu erinnern. Doch folgt dabei die Persönlichkeit desselben erst aus der nähern Beschreibung seiner Function als πρεσβευτής und nicht aus den übrigen Prädicaten. Es sind nehmlich hiemit zwei merkwürdige Stellen aus de somn. II zu vergleichen. Die erste 1134, B. Ph. legt hier den Traum des Mundschenken Gen. 40 aus, und sieht dabei für Gottes Mundschenken den L. an; er gibt demselben allerlei erhebende Prädicate und fährt dann fort: „Vielmehr, wenn man die Wahrheit sagen will, so ist er eine Mittelnatur, geringer als Gott, aber größer als der Mensch, denn es heißt: „Wenn der Hohepriester in das Allerheiligste geht, so wird er kein Mensch sein.“ Was denn, wenn er kein Mensch ist? Vielleicht Gott? Das möchte ich nicht sagen, denn diesen Namen hatte der Erzprophet Moses, als er noch in Aegypten war, da er Gott Pharao's genannt wurde.“ Da nach dem Zusammenhange,

von dem später die Rede sein wird, nur der ὀρθὸς λ. gemeint sein kann, und er dennoch als eine göttliche Persönlichkeit beschrieben ist, so sieht man wohl, daß dieselbe in jener Stelle quis rer. div. haer. blos aus dem Prädicate πρεσβευτής und dem was damit zusammenhängt, und nicht aus dem übrigen ihm beigelegten Eigenschaften wirklich zu ersehen ist. Die Personification läßt sich übrigens in der vorliegenden Stelle zur Genüge aus dem Umstande erklären, daß Ph. den Mundschenken des Textes auf den ὀρθὸς λ. deutet. Die citirten Worte aus Moses stehen Levit. 16, 17; sie sind jedoch von Ph. zu seinem Zwecke bedeutend verändert, denn sie lauten in den LXX: καὶ πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου εἰσπορευομένου αὐτοῦ (Ἀάρὼν) ἐξιλάσασθαι ἐν τῷ ἁγίῳ ἕως ἂν ἐξέλθῃ. Wenn Ph. den L. nicht Gott nennen will, weil Moses diesen Namen führe, so soll damit letzterem nicht etwa der Vorzug beigelegt werden, weil dieß seinen sonstigen Ansichten zu hart widerspräche; θεός ist vielmehr nicht in absolutem Sinne genommen, sondern in der beschränkten Bedeutung „Gebieter", wie Moses Gott Pharao's heißt, und in diesem Sinne ist die Benennung θεός für den L. zu gering, wobei man jedoch ein burleskes Spiel mit dem Namen θεός nicht verkennen wird, da es nach dem Zusammenhange ganz unpassend war, es anders als im gewöhnlichen Sinne zu gebrauchen. — Die zweite Stelle steht p. 1139. Es ist hier von Gen. 41, 1 die Rede, wo Pharao träumt, am Nile zu stehen. Unser Autor deutet das dem ägyptischen Könige sehr übel, da ein Feststehen blos dem Weisen zukomme. „Es eilen aber auch Alle, welche Gott lieben, dem Strome des äußern Lebens, in dem Woge auf Woge fortwährend sich drängt, zu entgehen, und sich in die stillen und sichern Häfen der Tugend zu flüchten. Siehst Du nicht, wie es von dem weisen Abraham heißt, er stehe vor dem Herrn? (Gen. 18, 21). Denn wann anders kommt der Geist zur Ruhe, daß er nicht mehr wie auf einer Waage hin- und hergeschwankt, als wenn er Gott gegenüber steht, ihn sehend und von ihm gesehen. Auch dem Moses ward der Ausspruch zu Theil: „Stehe mit mir" (Deutr. 5, 31), wodurch beides, sowohl die Sicherheit des Weisen, als auch die Unveränderlichkeit Gottes ausgedrückt wird. Und in der That, blos dem was sich Gott naht, wird Festigkeit zu Theil, und der Geist erkennt erst, was für ein Gut die Ruhe ist, wenn er sie genossen hat, und begreift, wenn er ihre Schönheit hat bewundert, daß sie entweder Gott allein angehört, oder dem zwischen dem sterblichen und unsterblichen Geschlechte in der Mitte stehenden Wesen. Er spricht nehmlich: „Ich stand in der Mitte zwischen dem Herrn und euch" (Deutr. 5, 5), womit er kein sinnliches Wesen

meint, sondern bedeuten will, daß der Geist des Weisen, indem er fern von Stürmen und Kriegen, einer sanften Ruhe und eines tiefen Friedens genießt, höher ist als ein Mensch, aber geringer als Gott. Denn der gemeine Menschensinn läßt sich vom Zufälligen hin- und her ziehen, der Selige aber ist über die Uebel erhaben; in der Mitte zwischen beiden steht der Weise, so daß er weder Gott ist noch Mensch, sondern, die beiden Spitzen berührend, der Menschheit nach der sterblichen Seite, der Tugend nach der unsterblichen angehört. Diesen Sinn hat auch das Orakel vom Hohenpriester, denn es heißt: „Wenn er ins Allerheiligste tritt, so soll er kein Mensch sein, bis er wieder hinaus geht." Doch ist er auch nicht Gott, sondern ein Diener Gottes, dem sterblichen Theile nach der Creatur, dem sterblichen dem Ungezeugten gleich, und eine Mittelnatur, bis er wieder in das Gebiet des Leibes und Fleisches sich begibt. Wenn der Geist in der Liebe zu Gott voll heiligen Eifers wird, so vergißt er sich selbst, und lebt blos in Beziehung auf den, dem er sich weiht, läßt er aber im Enthusiasmus nach, so lauert das Böse auf ihn im Vorhof: den Vollkommenen also beschreibt Moses weder als Gott noch als Menschen, sondern als ein Mittelwesen zwischen der ungezeugten und vergänglichen Natur." Hier ist gerade das vom Weisen gesagt, was wir vorhin vom L. lasen, was uns insofern auch nicht Wunder nehmen darf, als im Weisen derselbe *ὀρθὸς λ.* ist, von welchem vorhin die Rede war, nur daß er hier concret und dort abstract zu fassen ist. Man sieht aber doch auch daraus, daß es Ph. mit einer Apotheose nicht allzu genau nimmt, und man daher auch in dieser Hinsicht, in Betreff der Persönlichkeit des L., die größte Vorsicht zu beobachten hat.

Der L. wird ferner genannt *υἱὸς θεοῦ*, *πρωτόγονος υἱός*. Drei Stellen sind darüber schon angeführt. Die erste de somn. I, 597, C, wo der L. als Hoherpriester der Welt dargestellt wird, und die Worte lauten: „*ἐν ᾧ* (*κόσμῳ*) *καὶ ἀρχιερεὺς πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λ.*" Die zweite de conf. ling., wo es mit Beziehung auf Zach. 6, 12 heißt: „*τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασεν.*" Die dritte de agricult. 195, B, wo er sagt, Gott leite Alles *προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λ., πρωτόγονον υἱόν.*" Hiezu ist noch quod deus s. immut. 298, A. hinzuzufügen, wo jedoch der Text verderbt zu sein scheint. Ph. meint, Gen. 6 sei nicht von einer Reue Gottes die Rede, denn da Gott der Schöpfer der Welt sei, habe er sie auch vollkommen kennen müssen; aber nicht allein die Welt, sondern auch deren Sohn, den *χρόνος*, habe er erschaffen: „*δημιουργὸς*

δὲ καὶ χρόνου θεός· καὶ γὰρ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ πατήρ· πατὴρ δὲ χρόνου κόσμος, τὴν κίνησιν αὐτοῦ γένεσιν ἀποφήνας ἐκείνου· ὥστε υἱωνοῦ τάξιν ἔχειν πρὸς θεὸν τὸν χρόνον· ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν· τὸν γὰρ πρεσβύτερον τούτου οὐδένα*) εἶπε, νοητὸς δ' ἐκεῖνος· πρεσβείων δ' ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη." Wer der ältere Sohn sei, ist zwar nicht angegeben, doch bleibt nach den Parallelstellen und dem Prädicate νοητός, welches er hier führt, nichts übrig als der L. Gott ist demnach Vater von zwei Söhnen, vom L., dem älteren, und dem κόσμος, dem jüngeren; da letzterer wieder den χρόνος erzeugt, sofern die Zeit nach Ph. durch den Umschwung der Gestirne entsteht, so ist χρόνος Gottes Enkel. Die Persönlichkeit des L. in diesen Stellen anlangend, so ist von den drei ersten die Personification bereits oben nachgewiesen, aber auch bei der vierten ist eine solche anzunehmen, da die Zeit offenbar personificirt ist, doch ist auch zuzugeben, daß dergleichen Stellen indirect dazu beitragen konnten, den L. zum persönlichen Gottessohne umzuschaffen.

Noch stärker sind die Stellen, wo der L. selbst Gott genannt wird. Dieß geschieht Alleg. III, 99, D. Ph. nimmt hier den Schwur Gottes Gen. 22, 16 in Schutz, da Gott sich allein kenne und daher auch allein im Stande sei, über sich Zeugniß abzulegen, wogegen wir, weil uns die Erkenntniß desselben versagt ist, auch nicht bei ihm schwören dürfen, wohl aber sei uns dieß in Betreff des L. verstattet, worauf die S. 45 aus diesem Tractate angeführten Worte weiter heißen: „οὗτος γὰρ ἡμῶν, τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων, ὁ πρῶτος· καὶ Μωϋσῆς μέντοι τὴν ὑπερβολὴν θαυμάσας τοῦ ἀγενήτου, φησίν, καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῇ, οὐχὶ αὐτῷ· ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ, πιστοῦσθαι καὶ μαρτυρεῖσθαι λ. θείῳ." Das Schwören ist nicht im eigentlichen Sinne genommen, sondern der zuverlässigen Aussage überhaupt gleich gesetzt; der Sinn bestimmt sich daher dahin, daß der Mensch von Gott nichts Sicheres aussagen dürfe, weil er ihn nicht genugsam kenne, wogegen dieß aus dem entgegengesetzten Grunde wohl beim L. erlaubt sei. Nach Analogie anderer Stellen zu schließen, wo sich derselbe Gegensatz zwischen der Erkenntniß Gottes und der des L. ausgesprochen findet (S. 40), ist jedoch

---

*) Anstatt οὐδένα dürfte wohl εἰκόνα zu lesen sein. Der Sinn wäre dann recht passend; auch stehen die Namen εἰκών und υἱός in innerer Beziehung zu einander, da der Sohn dem Vater gleicht wie das Abbild dem Urbilde, s. de plant. N. 217, A.

hier der L. als offenbare Vernunft Gottes überhaupt, ohne specielle Berücksichtigung seiner Persönlichkeit gefaßt; dieß bestätigt sich auch durch das Prädicat *ἑρμηνεύς*, welches blos auf ein Aeußerlichgewordensein des λ. *ἐνδιάθετος*, aber nicht auf eine Person hinweist. Auch hier versäumt Ph. nicht, seine Ansicht exegetisch zu begründen, indem er sich auf die Stellen des A. T. beruft, wo befohlen wird, beim Namen Gottes zu schwören, und darunter den L. versteht. *Πρῶτος θεός* wird Gott auch genannt de Abr. 360, E, *ὁ κόσμος οὐκ ἔστιν ὁ πρῶτος θεὸς, ἀλλ' ἔργον τοῦ πρώτου θεοῦ*; vgl. Ps. 50, 1. — Eine andere Stelle hat Euseb. praep. evang. c. 13 aus dem Tractate de quaestionibus et solutionibus aufbewahrt, welche so lautet: „*διὰ τί, ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ φησι τὸ· ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; Παγκάλως καὶ σοφῶς τουτὶ κεχρησμῴδηται. Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λ. Ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ θείου λ. χαραχθῆναι ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ λ. θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις. τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λ., ἐν τῇ βελτίστῃ καί τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομοιοῦσθαι.*“ Der L. ist hier ohne Weiteres *δεύτερος θεός* genannt, doch darf man keineswegs die Personification entschieden in Abrede stellen, da sich Ph., wenn er von der Abbildung des Menschengeistes nach dem L. spricht, häufig in Personificationen bewegt, im Grunde aber doch nur den L. als Idee meint. — Noch wichtiger ist die Stelle aus de somn. I, welche gewöhnlich zu Joh. 1, 1, wo es sich um die Setzung des Artikels vor *θεός* handelt, angeführt wird. Die LXX übersetzen nehmlich Gen. 31, 13 *ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ*; es fällt unserm Autor dabei auf, daß bei *ἐν τόπῳ* das Subject im Genit. wiederholt ist, da man doch das Pronomen possessivum hätte erwarten sollen: *ἐν τόπῳ τῷ ἐμῷ*. Er läßt sich darüber 599, B so aus: „Es heißt: ich bin der Gott, der Dir erschienen ist, nicht an meinem Orte, sondern am Orte Gottes, als wenn damit ein anderer Gott gemeint wäre. Was ist nun zu sagen? Der wahre Gott ist ein Einziger, der uneigentlichen aber gibt es mehrere. Darum hat die heilige Schrift im gegenwärtigen Falle den wahren Gott auch mit dem Artikel bezeichnet, da sie spricht: „ich bin der Gott", den uneigentlichen aber ohne Artikel, indem sie spricht: „der Dir erschienen ist am Orte, nicht des Gottes, sondern blos Gottes." Sie nennt aber hier seinen ältesten L. Gott, ohne sich um die Wahl der Wörter ängstlich zu kümmern, sondern mit unverwandtem Hinblick auf die

Sache. Denn auch sonst lehrt die Schrift in Betreff des Namens Gottes, daß ihm kein eigentlicher, sondern nur ein uneigentlicher Name zukommt, denn er kann nicht anders genannt werden als das Seiende. Dieß bezeugt die Schrift, wo der, welcher nach Gottes Namen fragt, zur Antwort erhält: „Ich bin der Seiende", damit der Mensch, da er Gottes inneres Wesen nicht zu begreifen vermag, wenigstens um seine Existenz wisse." Die wichtigsten Worte lauten im Originale: „ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει γενόμενοι, πλείους· διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, εἰπών, Ἐγώ εἰμι ὁ θεός· τὸν δὲ καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου, φάσκων, Ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ οὐ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μόνον θεοῦ." Ph. unterscheidet hier zwischen ὁ θεός und θεός; jener ist nur ein Einziger, wogegen Gott ohne Artikel mehreres Andere genannt werden darf: aber ὁ θεός ist allein der wahre, die andern Götter sind es blos in uneigentlichem Sinne; zu diesen ist auch der L. gerechnet. Nun sind es zwar verschiedene Subjecte, welche von Ph. Gott genannt werden, und die man folglich zu den uneigentlichen Göttern rechnen darf, wie wenn de vita Mos. I, 627 Moses diesen Namen führt, quod prob. quisque lib. 871 und de nom. mut. 1064 der Weise, de migrat. Abr. 401 der menschliche νοῦς, de mundi opif. 5 die Gestirne und himmlischen Geister, de Decal. 761 selbst die Eltern, sofern sie durch die Zeugung Gottes Schöpferkraft nachahmen; allein eine andere Sache ist es doch mit dem L., denn dieser heißt jedenfalls in metaphysischem Sinne Gott, während die übrigen Subjecte blos in moralischer Beziehung dieses Prädicat führen. Auch scheint die philologische Regel, die Origenes ebenfalls befolgt, auf einen klar bewußten Unterschied zwischen dem obersten und den Untergöttern hinzudeuten, weshalb es immer nicht unwahrscheinlich ist, daß man den L. auch als persönliches göttliches Wesen auffaßte. Ein anderer Grund, welcher im Zusammenhange mit dem Folgenden liegt, wird alsbald angegeben werden. Die Uebersetzung der LXX betreffend, so ist sie aus der richtigen Bemerkung geflossen, daß es von dem Orte, wo Gott dem Jacob erschienen, Gen. 28, 16 heißt, Gott sei an dem Orte, weshalb die Uebertragung des Bethel durch τόπος θεοῦ recht passend ist.

Als sicheres Resultat über die Persönlichkeit des L. ist daher bis jetzt anzusehen, daß es allerdings bei weitem mehr Stellen bei Ph. gibt, wo er die aus Gott heraus getretene Vernunft personificirt, daß sich aber dessen ungeachtet auch einige Aussprüche vorfinden, wo die Persönlichkeit derselben vollkommen constatirt ist. Dieß ist entschieden der Fall bei Alleg. III,

93, quis rer. div. haer. s. 509, de somn. I, 585 und ibid. 599 und mit vieler Wahrscheinlichkeit bei quod d. s. immut. 302. Merkwürdig aber ist es, daß in allen diesen Stellen, mit Ausnahme der letztern — denn auch von der vorletzten wird es sich noch zeigen — der L. zu den Engeln gerechnet ist; jedoch läßt sich dieß aus dem Umstande erklären, daß, wie hierauf im ersten Abschnitte bereits hingewiesen wurde, Ph. eine doppelte Gattung persönlicher Mittelwesen annimmt, persönliche und unpersönliche, jene repräsentiren bei ihm das reinere jüdische Element, diese das kabbalistische; in den einzelnen Fällen wußte er jedoch den Unterschied nicht gehörig fest zu halten, und verwechselte sie zunächst insofern, als er den ursprünglich unpersönlich gedachten L. zwar auch als Uroffenbarung Gottes, aber als persönliches Wesen, als Engelfürst, ἀρχάγγελος, ansah. Wie schwankend er bisweilen mit der Persönlichkeit des L. verfährt, zeigt neben andern Beispielen besonders noch de somn. I, 585, denn während er ihn ganz entschieden zu den persönlichen Seelen rechnet, fährt er doch unmittelbar darauf fort: „Dieser aber nimmt bereitwillig den Kämpfer als Schüler auf, sodann, wenn er dessen Geschicklichkeit erprobt hat, steht er ihm bei wie Einer der zum Kampfe salbt, fordert ihn zum Gefecht auf, und nöthigt ihn, ihm zur Seite stehend, zum Streite, bis er sich eine unüberwindliche Stärke erwirbt, indem ihm der L. statt der Ohren die Augen für göttliche Erkenntniß öffnet, und ihm den gemeinsamen umgewandelten Namen des schauenden Israel gibt; dann verabreicht er ihm auch als Siegeszeichen den Lorbeerkranz.“ Es ist von selbst klar, daß der L. hier als Idee der Weisheit und Tugend aufgefaßt ist, was sich auch durch das Folgende bestätigt, wo es heißt: „Der Siegerlohn hat einen wunderlichen, seltsamen und nicht wohlklingenden Namen, er wird nehmlich von dem Gotteskämpfer Lähmung (νάρκη) genannt, denn es heißt: die Breite des Kampfpreises, des Siegerlohnes und aller ehrenwerthen Tugenden ward lahm. Denn die Seele, welche zu einer unüberwindlichen Stärke gelangt, in den Kämpfen um die Tugend vollkommen geworden, und selbst bis zum Gipfel des Guten vorgedrungen ist, wird, um sich nicht übermüthig zu erheben, und nicht vermessen zu prahlen, als könne sie auf geraden Füßen weit aufwärts schreiten, sich lahm fühlen, und die durch Hoffahrt aufgeblasene Breite zusammenziehen, und dann, freiwillig auf die Hoheit unkörperlicher Wesen verzichtend, hinken, um, während sie sich zu erniedrigen scheint, zu siegen.“ Obgleich also hier im Ganzen der ὀρθὸς λ., das Sittengesetz, beschrieben ist, so würde man doch sehr irren, wenn man diese Bedeutung auch auf den Anfang der Stelle übertragen wollte, da dieser sich so unzweifelhaft auf

den persönlichen L. bezieht, und gleich darauf die Wesen auf der Himmelsleiter wieder von den eigentlichen Engeln verstanden werden, weshalb vielmehr anzunehmen ist, daß der L. am Ende der Stelle blos zur Idee der Tugend verflüchtigt ist. Das Ganze ist die allegorische Auffassung von Gen. 32, 24 ff.

5. Den Beschluß über die Persönlichkeit des L. mögen endlich diejenigen Stellen machen, wo ihm ein persönliches Erscheinen in sichtbarer Gestalt beigelegt wird, woraus zugleich seine vermittelnde Thätigkeit als Person weiter zu ersehen ist. Eine Hauptstelle ist gleich die Fortsetzung von de somn. I, 599. „Den unkörperlichen und ihm dienenden Seelen erscheint er nun wie er ist, und redet mit ihnen wie ein Freund mit dem andern, aber denen, welche noch im Leibe sind, in Engelsgestalt, ohne seine Natur zu verändern — denn er ist unwandelbar — sondern indem er den Schauenden einen anders gestalteten Schein vorhält, so daß sie sein Bild nicht für den Abdruck, sondern für jene Urgestalt selbst ansehen. Eine alte Sage erzählt daher, daß Gott in Menschengestalt von Stadt zu Stadt wandele, die Ungerechtigkeiten und Uebertretungen des Gesetzes zu strafen. Und wenn dieß auch wohl nicht wahr ist, so dient es doch jedenfalls zum Nutzen. Die heilige Schrift aber, welche stets heiliger und erfurchtsvoller von Gott denkt, und doch auch zugleich die Gottlosen züchtigen will, vergleicht ihn zwar dem Menschen, aber nie einem Einzelnen. Deshalb schreibt sie ihm Hände und Füße, Mund und Stimme, Zorn, Wuth und Rache zu — doch so, daß sie diese Ausdrücke nicht im eigentlichen Sinne faßt, sondern zum Nutzen der Lernenden gebraucht, denn sie wußte, daß es überhaupt gewisse stumpfsinnige Naturen gibt, welche Gott nicht ohne Leib denken können, und welche sie daher nicht anders, als auf die bezeichnete Art unterweisen kann. Es sind nehmlich überhaupt zwei Weisen der Vorstellung von Gott im Gesetz; die eine, welche die Wahrheit sagt und spricht: Gott ist wie ein Mensch; die andere, wo er aus Anbequemung zu den Geistesträgen als Mensch dargestellt wird. Was wundern wir uns also noch, wenn Gott, da er um der Schwachen willen mit Menschen verglichen wird, auch in Engelsgestalt erscheint, so daß, wenn er sagt: ich bin der Gott, der Dir am Orte Gottes erschien, anzunehmen ist, er habe zum Schein, um dem zu Hülfe zu kommen, der den wahren Gott noch nicht sehen konnte, die Stelle eines Engels eingenommen, ohne sein Wesen zu verändern. Denn wie Einer, der die Sonne selbst nicht sehen kann, ihren Wiederschein für die Sonne nimmt, und den Abglanz des Mondes für den Mond selbst: so sehen sie auch das Bild Gottes, seinen Engel L. für Gott selbst an. Siehst Du nicht die encyclopädische Vorschule, die Hagar, daß sie zu dem Engel

spricht: „Du bist der Gott, der auf mich sieht" (Gen. 16, 13). Denn sie war nicht im Stande, den Urgrund des Seins zu schauen, da sie zum ägyptischen Geschlechte gehört. Jetzt aber fängt der Verstand an, sich zu vervollkommen, da er den Führer aller Kräfte schaut; deshalb sagt er auch: „Ich bin Gott der Herr, dessen Bild Du vorhin für mich angesehen, und dem Du eine Säule mit heiliger Inschrift gewidmet hast." Da der L. hier ausdrücklich für identisch mit dem Engel erklärt wird, so gilt natürlich Alles, was von diesem gesagt wird, auch von jenem. Die Hauptschwierigkeit aber liegt in der Frage, ob Ph. von einem sichtbaren Erscheinen Gottes, von Theophanien, oder ob er von subjectiver Erkenntniß, von einem Erscheinen desselben blos im Gedanken des Menschen rede. Im letztern Falle würde besonders die eingeschaltete Lehre von der Accommodation trefflich passen, denn der Sinn des Ganzen würde dann der sein: würden in den heiligen Büchern von Gott häufig anthropomorphistische Ausdrücke gebraucht, so geschehe dieß um der Schwachen willen, denen Gott blos auf diese Weise nahe gebracht werden könne, wie aus den Stellen Gen. 16, 13 und 31, 13 hervorgehe, wo Hagar und Jacob Gott für einen Engel halten. Doch sind es folgende Gründe, welche nöthigen, die Stelle wenigstens der Hauptsache nach auf Theophanien im eigentlichen Sinne zu beziehen. 1) Der Eingang der Stelle, wo es heißt, den körperlosen Seelen erscheine Gott in seinem eignen Wesen, und rede mit ihnen wie ein Freund mit dem andern, verlangt im Folgenden den Gegensatz, dem an den Leib gebundenen Menschen zeige er sich objectiv und reell blos in Engelsgestalt. Der Grund, warum wir Gott nicht schauen können wie er ist, liegt in dem Mangel eines hinreichenden Organs, Gott muß sich daher stets in einer andern Gestalt zeigen; da aber die höheren Geister mit einem solchen Organe begabt sind, so kann er sich diesen zeigen wie er in Wirklichkeit ist. 2) Die Ausdrücke im Anfange der Stelle lassen sich füglich nur von einer Theophanie verstehen. Hiehin gehört namentlich der einen Einwurf ablehnende Zusatz von der Unwandelbarkeit Gottes, der völlig unpassend wäre, wenn nur von einer subjectiven Auffassung Gottes die Rede sein sollte; denn obgleich Ph. mit dieser auch ein objectives geistiges Erscheinen Gottes verbindet, so versteht es sich doch von selbst, daß damit nicht etwa eine objective Verwandlung des göttlichen Wesens verbunden ist, zumal da nach sonstigen Aeußerungen Ph.'s eine solche Erscheinung Gottes ihn eigentlich nicht anders als er ist, sondern nur unvollständig, in gewissen Relationen zeigt, wogegen, wenn Gott in Engelsgestalt sich dem Menschen weist, man allerdings auf den Einwurf kommen muß, daß dieß nicht ohne

eine Veränderung des göttlichen Wesens geschehen könne. Ferner gehören hieher die wichtigen Worte, Gott zeige einen anders gestalteten Schein (δόξαν ἑτερόμορφον). Wir haben hierin sicherlich die Spitze der alexandrinischen Theorie von den Theophanien, die eines Theils Gott in stiller Erhabenheit und Uebermenschlichkeit dachte, auf der andern Seite aber auch die in der Nationalgeschichte referirten Erscheinungen desselben unter seinem Volke fest hielt, und daher auf die angegebene Weise vermittelte. Was die nähere Beschreibung betrifft, so läßt sich mit Bestimmtheit erkennen, daß der Engel-Logos das Gefäß ist, in welchem Gott erscheint, und daß die Menschen darum den Engel selbst, obgleich er nur Gottes Bild ist, und ihn nur in sich befaßt, ohne Gott zu sein, doch für Gott ansehn. Die folgenden Worte von der Accommodation erklären wir nun so: Ph. hatte Theophanien im eigentlichen Sinne gelehrt, dieß führt ihn auch auf die Göttererscheinungen in den heidnischen Mythen; er erklärt sie zwar für unwahr, aber doch für nützlich, und geht nun zu der Erörterung über, wie die anthropomorphistischen und anthropopathischen Ausdrücke, wenn sie im A. T. vorkämen — wenngleich hier Gott nie die Gestalt eines bestimmten Individuums zugeschrieben wird, wie bei den Heiden, wenn etwa Minerva dem Telemach als Mentor, oder Cupido der Dido als Julius erscheint — auf Accommodation zu reduciren seien. Das Folgende ist nun dahin zu verstehen, wie im A. T. von Gott oft in Anthropomorphismen die Rede sei, so zeige er sich auch in Wirklichkeit nie in seinem eigensten Wesen, sondern unter der Gestalt eines Engels, wie dieß namentlich durch die Worte: ὁ θεὸς τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχε ausgedrückt wird; in diesem Sinne erklärt er dann auch den Text, von dem er ausgegangen Gen. 31, 13, indem er ἐν τόπῳ θεοῦ in der Bedeutung: in Engels Stelle, als Engel oder Untergott nimmt. Doch darf nicht geleugnet werden, daß, wie man bei Ph. dergleichen Unbestimmtheiten gar bald gewohnt werden muß, zuletzt doch auch die blos subjective Erscheinung Gottes im Geiste des Menschen mehr hervortritt. Denn wenn auch der Vergleich mit der Sonne und dem Abglanze des Mondes eher für das Gegentheil spricht, so entscheiden doch dafür die Worte über die Hagar; da diese nehmlich überall für die Propädeutik gilt, so muß hier von einem propädeutischen Wissen über Gott die Rede sein, welches näher dahin bestimmt wird, daß die Hagar früher blos einzelne Seiten von Gott erkannt habe, aber nun anfange, den Führer der Kräfte, d. i. den Complex der göttlichen Offenbarungen, den L., zu erschauen. Als Ergebniß der Stelle ist daher aufzustellen: 1) der L. als Engel ist die Hülle, in welcher Gott auf Erden sichtbar erscheint. 2) Was

sonst von Anthropomorphismus in der heiligen Schrift vorkommt, ist auf Rechnung der Accommodation zu setzen. 3) Der L. ist es auch, dessen subjective Erscheinung eine Vorschule zur weitern Gotteserkenntniß bildet. — Diese Stelle wirft ihrer Seits wieder ein erwünschtes Licht auf die letzte, wo der L. θεός genannt wird. Ph. hatte nehmlich dort das Räthsel, warum Gott Gen. 31, 13 ἐν τόπῳ θεοῦ und nicht ἐν τόπῳ τῷ ἐμῷ gesetzt sei, dahin erklärt, daß unter θεός ohne Artikel der L. zu verstehen sei; hier nennt er denselben Engel und sieht ihn als Gefäß der Theophanien an, er meint folglich damit, daß Gen. 28, wo Bethel τόπος θεοῦ genannt ist, Gott wirklich erschienen sei, jedoch nicht in seinem eigentlichen und wirklichen Sein, sondern in Gestalt des Engel-Logos, oder er habe, da der L. das Bild Gottes ist, blos dieses gezeigt, worin jedoch Gott verborgen gewesen. Die Persönlichkeit des L. ist somit offenbar erwiesen, wenngleich derselbe wiederum als Engel aufgefaßt ist.

Eine andere sichtbare Erscheinung des L. wird erwähnt de vita Mos. I, 612, E. Nach einer wohlgelungenen Beschreibung der Hirtenvorzüge des Moses kommt Ph. auf die Erscheinung Exod. 3, 2 ff. zu sprechen: „Als er seine Heerde an einen wasserreichen Platz mit guter Weide führt, — sieht er an einem Walde eine schreckende Erscheinung. Es war ein Dornstrauch da, ein stachlichtes und schwaches Gewächs. Dieser entzündet sich plötzlich, ohne daß Feuer an ihn kommt, und, ganz und gar von der Wurzel bis zur Spitze rings herum von einer starken Feuerflamme ergriffen, die wie aus einem sprudelnden Quelle hervordrang, blieb er unversehrt wie ein feuerfestes Wesen, als ob nicht er Brennstoff des Feuers wäre, sondern das Feuer ihn ernährte. Mitten in der Flamme aber war eine Gestalt von der ausgezeichnetsten Schönheit, nichts Sichtbarem vergleichbar, ein göttliches Gebilde, die ein Licht ausstrahlte glänzender als Feuer, man möchte sie für ein Bild Gottes halten, sie möge aber Engel genannt sein, weil sie bei einem Schweigen, das beredter war als hörbare Töne, durch das herrliche große Gesicht die nahe Zukunft verkündigte." Ueber die Hauptsache drückt sich Ph. freilich nicht bestimmt genug aus, sofern er die Gestalt, welche im Feuer des Dornbusches erschienen sein soll, nicht mit einem ganz directen Namen nennt. Allein bedenken wir, daß von Ph. sonst nichts als der L. εἰκὼν θεοῦ genannt wird (nur die Welt noch führt an einer Stelle diesen Namen), und es in der zuletzt aus de somn. I angeführten Stelle ausdrücklich heißt, Gott lasse sein Bild statt seiner selbst sehen, und daß das Bild Gottes zugleich mit dem Engel-Logos identificirt ist, so wird es nicht unwahrscheinlich sein, daß ihn Ph. auch hier im Sinne hat. Merk-

würdig aber ist, daß er auch hier wieder, und zwar auf eine rectificirende Weise, Engel genannt wird, als ob Ph. den persönlichen L. nicht anders als in Engelsgestalt hat denken können; motivirt wird diese Benennung noch dadurch, daß die Erscheinung die Zukunft voraus gesagt habe (ἄγγελος - ὅτι διηγγέλλετο), womit sicherlich zusammen hängt, daß er quis rer. div. haer. s. 509 πρεσβευτής genannt wird, denn eben in dieser Eigenschaft ist er hier fungirend. Die sichtbare Unentschiedenheit aber ist bei einem Manne natürlich, der troß seiner detaillirten Geisterlehre, die er aus seiner verworrenen Zeit entnahm, doch vermöge seiner griechischen Bildung sich der Gränzen der menschlichen Vernunft bewußt blieb, und daher im einzelnen Falle nicht mit voller Sicherheit zu entscheiden wagte. — Ungeachtet der historischen Auffassung von Exod. 3 zeigt sich doch auch die Neigung zum Allegorisiren, welche das geschichtliche Factum als bloße äußere Thatsache nicht eben auszumalen liebt. Es heißt nehmlich weiter: „Der brennende Dornbusch ist Sinnbild der Unterdrückten, das brennende Feuer Symbol der Unterdrücker, daß aber das Entzündete nicht verbrennt, hat zu bedeuten, daß die Leidenden von ihren Feinden nicht vernichtet, sondern ihre Anschläge ihnen erfolglos und unnütz, jenen aber die Nachstellung unschädlich sein soll, der Engel aber ist Symbol der Vorsehung Gottes, welche auch das Verderblichste wider Aller Erwarten in voller Ruhe zum glücklichsten Ausgange wendet."

Diese zwei letzten Stellen passen also trefflich zu einander und dienen sich zu wechselsweiser Bestätigung. De somn. I, heißt es, Gott nehme Engels=Gestalt an, wenn er erscheine und halte dem Schauenden sein Bild vor, der Engel aber und das Bild werden mit dem L. gleich gesetzt; hier zeigt sich das Bild Gottes in Wirklichkeit, welches Engel genannt wird, wenn auch der Name L. nicht ausdrücklich vorkommt; nur die eine Abweichung findet Statt, daß er dort bestimmt als Organ der Theophanie auftritt, dieß aber hier nicht besonders vermerkt ist, was aber eben deshalb, weil der Unterschied blos auf dem Schweigen von einer Seite beruht, nicht erheblich sein kann. Wir dürfen daher, wenn unsere Auslegung richtig ist, durchaus nicht zweifeln, daß der L. auch als Person von Ph. gefaßt ist, denn es läßt sich schlechterdings nicht denken, daß er ein persönliches Sichtbarwerden einer Idee, oder einer Naturkraft oder des Weltgeistes angenommen habe.

Ferner sind hier die Stellen über die wunderbare Wolkensäule in der Wüste beizubringen. Daß sie Ph. mit dem L. in Verbindung bringt, beweist schon die S. 99 angeführte Stelle aus de agricult., wo er den

Vers Exod. 23, 20, der sich auf die die Israeliten begleitende Wolkensäule bezieht, auf den L. anwendet, um dessen Weltherrschaft daraus zu erweisen. Eine Beziehung auf den L. zeigt ferner die ebenfalls schon mitgetheilte Stelle aus quis rer. div. haer. s. 509, obwohl nur ein allegorischer Sinn dabei hervortritt. Hiemit vergleiche man drei Stellen aus de vita Mos. I. Die erste p. 630, A beschreibt den Moment des Aufbrechens der Israeliten durch das rothe Meer und lautet: „Als sie aber aufbrechen wollten, geschah das größte Wunder, denn die zum Wegweiser dienende Wolke, welche sonst voranging, wandte sich ans Ende des Zugs, um von hinten zu schützen, und nachdem sie sich in die Mitte zwischen die Verfolger und Verfolgten gestellt hatte, führte sie diese sicher und glücklich weiter, jene aber trieb sie zurück, wenn sie angreifen wollten." Man sieht deutlich, daß dieses die historische Erklärung desselben Factums ist, welches er oben allegorisch auffaßt. Da aber Allegorie und Geschichte in einem gewissen Verhältnisse zu einander stehen, so wird man schon von vornherein zu der Annahme geneigt, daß, da die Wolke in der Allegorie auf den L. gedeutet wird, dieß auch bei der geschichtlichen Auffassung der Fall sein werde. In dieser Annahme wird man bestärkt durch die zweite Stelle, p. 628, A, welche die wunderbare Säule so beschreibt: „Eine Wolke, welche sich zu einer großen Säule bildete, ging dem Volke voran, bei Tage einen Sonnenglanz ausstrahlend, des Nachts aber feuergestaltig, damit sie auf dem Wege nicht irren, sondern sicherer Leitung folgen sollten. Vielleicht war es aber auch einer von den Dienern des großen Königs, ein unsichtbarer Engel, der sich als Wegweiser in eine Wolke gehüllt hatte, und der mit leiblichen Augen nicht geschaut werden durfte." Ph. meint also, die Säule möchte wohl ein unsichtbarer Engel gewesen sein, der sich blos mit einer Wolke bekleidet habe. In diesem ohne Weiteres den L. zu finden, dazu scheint der Ausdruck τῶν ὑπάρχων τις τοῦ μεγάλου βασιλέως allerdings beinah zu wenig zu besagen; allein da die Erscheinung, wie sie im Uebrigen bei Ph. beschrieben wird, deutlich das Gepräge des Ueberirdischen an sich trägt, so ist es doch gerathener, jenen allegorischen Stellen die Entscheidung zuzugestehen, und daher auch hier eine Manifestation des L. in Ph.'s Sinne anzunehmen. Endlich wird diese Auslegung durch die dritte Stelle ziemlich zur Gewißheit erhoben. Es heißt nehmlich p. 691, B vom Durchzuge durchs rothe Meer: „Das Meer spaltete sich, auf beiden Seiten zog es sich zurück, die Wellen wurden durch die ganze Tiefe hindurch auf beiden Seiten der Spaltung fest, und dienten zur sichersten Mauer, in der Mitte bildete sich wunderbar ein bequemer Weg, so daß das Volk zu

Fuße gefahrlos durch das Meer wanderte wie auf trockener Landstraße und gepflastertem Boden, denn der Sand wurde dicht, und während er sonst aus einander stiebt, so hielt er hier fest zusammen. Die Feinde verfolgten unaufhaltsam und eilten in ihr eigenes Verderben, da eine Wolke den Zug (der Israeliten) von hinten schützte, in welcher ein göttliches Gesicht war, welches Feuerglanz ausstrahlte, und da das Meer, welches getrennt gewesen war, wieder zusammen schlug und den ausgetrockneten Weg plötzlich überschwemmte." Text der wichtigsten Worte: „νεφέλης ὀπισθοφύλακος ἡνιοχούσης, ἐν ᾗ θεία τις ὄψις πυρὸς αὐγὴν ἀπαστράπτουσα ἦν." Zwar ist auch hier die göttliche Erscheinung nicht näher bezeichnet, aber die Aehnlichkeit mit de vita Mos. I, 612 macht es doch wahrscheinlich, daß der L. gemeint ist.

Nicht hieher zu ziehen ist der Fall mit dem Strafengel, welcher Sodom zerstörte. Daß Ph. den L. mit der Zerstörung Sodoms in der Allegorie in Zusammenhang bringt, zeigt die S. 82 aus de somn. I, 578 beigebrachte Stelle. Nun beweisen andere Aussprüche, daß er die Zerstörung Sodoms und die vorhergegangene Erscheinung der Engel bei Abraham auch historisch nahm; besonders spricht er sich darüber im Buche de Abrah. aus, wie sich unten, bei der Lehre von den Engeln zeigen wird; folglich wäre auch hier der Schluß nicht unangemessen, Ph. werde auch in die historische Auffassung den L. hinein gezogen haben. Indeß ist nicht in Abrede zu stellen, daß die Engel, welche dem Abraham erschienen und worunter folglich nach Ph. der L. gewesen sein müßte, von ihm völlig wie Menschen beschrieben werden, wogegen die Erscheinungen, wie sie vorhin gezeichnet worden sind, besonders die Hülle, deren sich der L. bedient haben soll, um zu Gesicht zu kommen, auf etwas unmittelbar Göttliches hinweisen. Man kann daher allerdings auch wohl annehmen, daß sich unabhängig von der Thatsache Gen. 18, 19 eine allegorische Erklärung in der Art gebildet habe, daß man in der Historie gewöhnliche Engel auftreten ließ, in der Allegorie aber auch den L. hinein deutete. Hiefür spricht auch der Umstand, daß Ph. de Abr. 370 die Zerstörung der Pentapolis in der Weise deutet, daß die Besiegung der Sinne d. h. die Entwaffnung ihrer Reize durch die Vernunft darin ausgesprochen werden soll, während die ganze Thatsache de somn. I blos auf die Strafgerechtigkeit des L. bezogen wird. Da man also sieht, daß die Geschichte von Sodom verschiedenartig gedeutet wurde, so konnte es auch wohl geschehen, daß es eine allegorische Erklärung davon gab, welche den L. mit hinein zog, ohne daß man ihn in der geschichtlichen Auffassung betheiligt dachte. Indeß da man sich hier nicht

mehr auf historischem Boden befindet, so mögen diese Andeutungen genügen.

Anders ist der Fall mit der Engelserscheinung des Bileam Num. 22. In der allegorischen Erklärung versteht hier Ph. den Engel nach der S. 71 angeführten Stelle aus quod d. s. immut. vom λ. ἔλεγχος; öfters aber wird dasselbe Factum auch wörtlich genommen, so de migr. Abr. 405, wo Bileam, sofern er wider seinen Willen einen Segen über Israel aussprach, zu denen gerechnet wird, welche Gutes, aber aus böser Gesinnung reden. Speciell auf die Engelserscheinung läßt sich Ph. de vita Mos. I, 644 ein, wo er sie so beschreibt: „Als er unterwegs war, ereignete sich ihm ein offenbares Zeichen, welches ihm bedeutete, daß sein Vorhaben verwerflich sei. Denn das Thier, worauf er ritt, stand plötzlich still, wich aber dann, als ob es Jemand mit Gewalt zurück stieße und bei den Mähnen faßte, rückwärts, wandte sich hin und her und kehrte sich an die Streiche nicht, so daß es den Reiter fast abgeworfen hätte —. Es war aber, wie es schien, eine göttliche Erscheinung (θεία τις ὄψις), welche das Thier seit längerer Zeit bemerkte, und worüber es erschrak. Der Mensch aber sah sie nicht, zum Beweise seiner Blindheit, da er an Gesicht von einem unvernünftigen Thiere übertroffen wurde. Kaum aber hatte er den sich entgegenstellenden Engel erblickt, so bat er sofort um Verzeihung, da er es nicht aus freiem Willen thue.“ Bald darauf heißt der Engel noch einmal φανεῖσα ὄψις. Da derselbe Ausdruck de vita Mos. III, 691 vorkommt, in der Allegorie vom L. die Rede ist, und das ganze Ereigniß nach Ph.'s Erzählung ein überirdisches Gepräge trägt, so ist es auch hier sehr wahrscheinlich, daß er den ἄγγελος für eine sichtbare Erscheinung des L. hält, und es ist daher nur noch zu bemerken, daß die angeführten Facta, wie sie Ph. darstellt, einen mythischen Character haben, und von allgemeiner nationaler Bedeutung sind, daß man daher nicht Unrecht hat, wenn man unserm Autor die Ansicht zuschreibt, wonach der L. das persönliche Wesen ist, welches durch sichtbares Erscheinen in die Geschichte der Juden eingegriffen hat.

Der L. ist im jüdischen Cultus auch symbolisch dargestellt. Während sonst Ph. die Geräthe und die ganze Einrichtung der Stiftshütte symbolisch deutet, bemerkt er de Prof. 465, B ausdrücklich, daß der L., da er etwas Sichtbarem nicht vergleichbar sei, durch dergleichen nicht abgebildet werde, wiewohl er in der S. 77 aus quis rer. div. haer. s. mitgetheilten Stelle die Mittelröhre des Leuchters im Tempel für das Symbol desselben ansieht. Dagegen hält er sich mit desto größerer Vorliebe an das Amtsgewand des Hohenpriesters, mit dem er ihn auch zu vergleichen ge-

wohnt ist. Vorzüglich gehört hieher die schon oben berührte Stelle de vita Mos. III, 672. Er deutet hier das räthselhafte Brustschild des Hohenpriesters, von dem Exod. 28, 15—30 die Rede ist. Die LXX übersetzen חֹשֶׁן מִשְׁפָּט durch λογεῖον τῶν κρίσεων, woran sich unser Autor auf folgende Weise hält. Die vier Reihen Steine, jede zu drei Stück, welche sich nach Exod. 28, 21 auf die zwölf Stämme bezogen, hält er für das Symbol des Thierkreises, da dieser aus zwölf Sternbildern bestehe, die nach den vier Jahreszeiten in vier Theile, jeder zu drei Bildern zerfallen. Da der Thierkreis, sofern er der Sonne die Bahn vorschreibt, Ursache von dem regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten ist, zeigt sich an ihm vernünftiges Verhältniß überhaupt, und da letzteres durch das Wort λόγος ausgedrückt wird, und das Brustschild λογεῖον heißt, so ist dieses folglich Symbol des göttlichen L. Den Uebergangsgedanken, wodurch das Logeion zum Symbol des L. wird, drückt Ph. de monarch. II, 824, A aus: „σύμπας δ' ὁ τόπος καλεῖται λογεῖον ἐτύμως, ἐπειδὴ τὰ ἐν οὐρανῷ πάντα λόγοις καὶ ἀναλογίαις δεδημιούργηται καὶ συντάττεται· τῶν γὰρ ἐκεῖ τὸ παράπαν ἄλογον οὐδέν." Es werden noch folgende drei Puncte speciell auf den L. gedeutet: 1) Die nach Art einer Tasche zweitheilige Gestalt des Brustschildes weise darauf hin, daß der L. doppelt ist, ein ἐνδιάθετος und ein προφορικός. 2) Die viereckige Gestalt bedeutet, daß der L. sich überallhin verbreitet. 3) Die Urim und Thummim (LXX δήλωσις καὶ ἀλήθεια) sollen bezeichnen, daß der L. ἀληθὴς καὶ δηλωτικός ist, womit wahrscheinlich gemeint ist, daß der λ. ἐνδιαθ. als die göttliche Vernunft die Wahrheit in sich habe, und der προφ. sie offenbare und selbst göttliche Offenbarung sei. In der Stelle de monarch. II, wo Ph. bei der Deutung des Brustschildes auf den Thierkreis bleibt, findet er wenigstens dieser Erklärung analog in der ἀλήθεια den Sinn, daß im Himmel alles Wahrheit und nichts Lüge sei, in der δήλωσις aber, daß die himmlischen Wesen, die Sterne, Alles durch ihr Licht geistig und physisch erleuchten. Er bleibt sich jedoch in dieser Deutung nicht überall treu, denn 670 D soll das Brustschild deswegen zweitheilig sein, weil dadurch die δήλωσις und ἀλήθεια des L. symbolisirt werden solle, was sich jedoch mit jener Erklärung von der Doppelgestalt des Brustschildes vereinigen läßt, wenn man die ἀληθ. eben auf den λ. ἐνδιάθ. und die δήλ. auf den προφ. bezieht. — Noch eine Stelle möge hier angeführt werden, wo die symbolische Darstellung des λ. als ἰδέα ἰδεῶν aus einander gesetzt ist. Sie steht de migrat. Abr. 404. Die LXX übersetzen den Befehl, in das Goldblech, welches der Hohepriester am Kopfputze vor der Stirne tragen sollte, die Worte

קֹדֶשׁ לַיהוָה einzugraben, Exod, 28, 36: „*καὶ ποιήσεις πέταλον χρυσοῦν καθαρόν· καὶ ἐκτυπώσεις ἐν αὐτῷ ἐκτύπωμα σφραγῖδος „Ἁγίασμα κυρίῳ*“, woraus Ph. schließt, das Goldblech sei Symbol der *σφραγίς* oder der *ἰδέα ἰδεῶν*, worüber er sagt: „*ἀλλ' ἐκείνη μὲν ἡ σφραγὶς ἰδέα ἐστιν ἰδεῶν, καθ' ἣν ὁ θεὸς ἐτύπωσε τὸν κόσμον, ἀσώματος δήπου καὶ νοητή.*“ Er bringt dieß auch noch auf eine andere Art heraus. Er sagt nehmlich de vita Mos. III, 670: „Das Goldblech, dem die Form der Krone eigen war, hatte vier Buchstaben, welche blos der an Ohren und Zunge Geweihte im Heiligthume hören und aussprechen darf, und sonst Niemand an keinem Ort.“ Da im Folgenden besonders urgirt wird, daß der Name gerade aus vier Buchstaben bestehe, so kann man nicht zweifeln, daß er darunter das hochheilige Wort יְהוָה versteht. Durch die Vierzahl der Buchstaben, meint er aber, sollen vielleicht die vier ersten Zahlen angedeutet werden, denn in der Vier sei Alles enthalten, der Punct, die Linie, die Fläche und der Körper, diese aber seien die Maaße von Allem. Ph. mochte also wohl meinen, daß das Maaß der Dinge durch jene vier Züge dargestellt werden solle; nun erinnere man sich, daß der L. gerade als General-Idee *μέτρον* heißt, folglich konnte er in jenen Schriftzügen wohl den L. als Idee bedeutet finden.

Endlich sind noch die alttestamentlichen Personen zu erwähnen, deren Namen auf den L. gedeutet werden. Der gewöhnlichste ist der Name des Moses. Da jedoch davon schon eine Stelle dagewesen ist, (S. 66 vgl. de nom. mut. 1062), so folgen hier nur einige erklärende Bemerkungen. Vom israelitischen Gesetzgeber, sowohl von seiner Person als auch von seinem Werke, hat Ph. die ausschweifendsten Vorstellungen, und trägt daher, was er irgend Großes kennt, auf ihn über. So erzählt er in seiner Jugendgeschichte, de vita Mos. I von ihm, er habe als Knabe schon die Lehrer, die aus Aegypten und Hellas gekommen, durch sein angeborenes Talent gar bald übertroffen. Er war Inhaber von aller Wissenschaft und Kunst, Arithmetik, Geometrie, Rhytmik, Harmonik, Metrik, und die ganze sogenannte Instrumental- als auch Vokalmusik, sowie die Kunst, die ägyptischen Hieroglyphen zu verstehen, lernte er von ägyptischen Weisen, die andern encyclopädischen Wissenschaften von Griechen, die Astronomie von Assyrern und Chaldäern; bald darauf zeichnete er sich durch Beherrschung seiner Leidenschaften so aus, daß man zweifelhaft wurde, ob ein göttlicher, oder ein aus Beiden gemischter Geist in ihm wohne. Später ward er Vorbild in jeder Tugend, welche er in seinem vierfachen Amte, als König, Gesetzgeber, Hoherpriester und Prophet in voller Herrlichkeit erglänzen ließ (lib. III,

664. 681). In ihm waltete Gottes Geist ununterbrochen, er schaute daher Gott so weit es dem Menschen irgend gestattet ist. Was Wunder also, wenn er alle Schätze der Philosophie im reichsten Maaße besaß, und schon seit den ältesten Zeiten sie die Hellenen von ihm zu sich hinüber holten? Dieß thaten z. B. Zeno, Sokrates und die griechischen Gesetzgeber (de jud. 719). Wenn indeß Moses hier immer noch als bloßer Mensch erscheint, so fehlt in andern Stellen nicht viel, daß Ph. ihn zu einem Gott auf Erden macht. Dieß geschieht, wenn er ihm ein so inniges Verhältniß zu Gott beilegt, daß zwischen Beiden die Allmacht so gemeinsam gewesen sein soll, wie sonst Alles Freunden gemeinschaftlich gehört, weshalb er die Macht gehabt habe, über die Elemenle unbedingt zu gebieten (p. 626). Auch sonst beschreibt ihn Ph. fast wie ein überirdisches Wesen, so, wenn er ihn de agricult. 199 νοῦς τέλειος, de nom. mutat. 1077, B νοῦς καθαρώτατος, und, die Stelle Exod. 7, 1 urgirend, geradezu θεός nennt. Bei so übertriebenen Vorstellungen vom Moses war es natürlich, ihn auch für das Symbol des L. anzusehen, und bei Auslegung des A. T. an Moses Stelle jenen unterzuschieben. Noch ein besonderer Grund aber lag hiezu in dem Verhältnisse des Moses zu seinem Bruder Aaron, wie quod det. pot. ins. sol. 162 auseinander gesetzt ist. Ph. bezieht hier die Feindschaft zwischen Kain und Abel auf die Streitereien, welche die Sophisten mit dem Weisen, der die Wahrheit zwar erkannt hat, aber sie nicht in Worte zu fassen weiß, anzuzetteln pflegen, wo dann letzterem zu rathen wäre, sich bescheiden zurückzuziehen, wie Moses that, als er seinen Mangel an Beredtsamkeit frei bekannte, „und der nicht eher nach Aegypten zum Streite mit den dasigen Sophisten gehen wird, bis er in der Redekunst hinreichend geübt ist, wobei Gott beisteht vermittelst des Aaron, der als Bruder des Moses dessen Mund, Dollmetscher und Prophet genannt zu werden pflegt, denn *alles* dieß kommt dem Worte zu, welches Bruder des Gedankens ist." Wenn also Aaron Symbol des λ. προφόρ. beim Menschen ist (s. Exod. 4, 10 ff.), so mußte sein Bruder Moses, der höher stand als jener, zum Sinnbilde des göttlichen L. werden. Der Vorzug des Moses vor Aaron ist in vielen Stellen ausgesprochen, z. B. Alleg, III, 84, E. Der Fluch der Schlange Gen, 3, 14 lautet nach den LXX: „ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ ποιρεύσῃ"; hier faßt Ph. στῆθος als Sitz des Zornmuthes, dem der dem Irdischen Anhängende ergeben sei, Aaron dagegen trage das Schild der Vernunft auf der Brust, zum Beweise, daß er den Zornmuth durch Vernunft und Weisheit beherrsche, dagegen freilich Moses ihn gänzlich vertilge, da er gebiete, die Brust des Brandopfers ganz auszuschnei-

den (vgl. Levit. 7, 30). Hieraus und aus Levit. 10, 14 schließt nun Ph., Moses sei der τέλειος, Aaron aber blos der προκόπτων. Dadurch wird es auch zu erklären sein, daß, obgleich letzterer häufig als Symbol des λ. προφ. beim Menschen vorkommt, doch keine Stelle vorhanden ist, wo er unmittelbar mit dem göttlichen L. in Beziehung gesetzt würde.*)

Ein zweiter Name ist Bezaleel, von dem Exod. 36 die Rede ist. Doch ist es nicht allein die schon oben mitgetheilte Uebersetzung des Wortes, was unsern Autor bewog, jenen Künstler für das Symbol des L. anzusehen, sondern auch noch ein historischer Umstand. Moses empfängt nehmlich die genaueste Beschreibung des Heiligthums von Gott; dieß Vorbild sieht Ph. als παράδειγμα, als Idee an, die wirklich ausgeführten Geräthe als Abdrücke; da nun Bezaleel die letztern verfertigte, und ebenso der L. die Ideen verwirklicht, so lag es nahe, den Bezaleel auf den L. zu deuten. Hierauf weist de somn. I, 596 hin, wo er besonders urgirt, daß Bezaleel die Abbilder gemacht habe, und dieß wiederum insofern mit der Wortbedeutung des Namens in Zusammenhang bringt, als er die Abbilder für den Schatten der Ideen ansieht. Unterstützt wurde er dabei durch Exod. 25, 40, wo es zu Moses heißt: „ὅρα, ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει“, zumal da Ph. statt τύπος Alleg. III, 80, B παράδειγμα liest.

Endlich wird Melchisedek auf den L. gedeutet Alleg. III, 75, C. Die Schlange sei ohne weitere Vertheidigung verdammt, weil das an und für sich Böse die unbedingte Verdammung verdiene, wie das Gute den Segen; zu letzterem wird auch Melchisedek gerechnet, worüber es heißt: „Auch den Melchisedek, den König des Friedens — denn Salem heißt dieß — macht Gott zu seinem Priester, ohne daß vorher eine lobenswerthe That von ihm angeführt würde, sondern er macht ihn zum Könige des Friedens und würdigt ihn ohne Weiteres des Priesterthums; er heißt nehmlich König. Ein König aber ist dem Tyrannen entgegengesetzt, denn jener führt Gesetze ein, dieser aber Gesetzlosigkeiten, denn der tyrannische Geist schreibt vor was der Seele und dem Leibe verderblich und nachtheilig ist und Trauer verursacht, böse Handlungen nehmlich und Gehorsam gegen die Begierden. Der König aber befiehlt nicht blos, sondern gewinnt durch Ueberredung, sofern er solche Vorschriften gibt, durch die das Leben wie ein Schiff bei guter Fahrt

*) Die Namen der beiden Brüder anlangend, so leitet Ph. Moses vom ägyptischen Worte Mos ab, das Wasser bedeuten soll; Aaron bringt er in Verbindung mit הר und übersetzt ὄρεινος im Sinne μετέωρα καὶ ὑψηλὰ φρονῶν.“

von einem guten und geschickten Steuermanne geführt, sicher gelenkt wird. Dieß ist der wahre L. (ὁ ἀληθὴς λ.). Der Tyrann muß Herrscher des Krieges, der König Fürst des Friedens, Salems heißen. Und er bringe der Seele Nahrung voll Freude und Wonne, denn er bringt Brode und Wein, was die Ammoniter und Moabiter dem Schauenden nicht verabreichen wollten, weshalb sie auch aus der heiligen Versammlung gewiesen werden (Deutr. 23, 3. 4) — Aber Melchisedek mag statt Wassers Wein bringen, und die Seelen tränken und berauschen, damit sie voll göttlicher Trunkenheit werde, welche nüchterner als die Nüchternheit selber ist, denn der L. ist ein Priester, der den Seienden zum Erben hat und hoch und erhaben von ihm denkt (λόγος — λογιζόμενος) denn er ist Priester des Höchsten." Das Ganze, was schlagende Aehnlichkeit mit der Auslegung desselben Namens im Hebräerbriefe hat, bezieht sich natürlich auf Gen. 14, 18 ff. Die Hauptsache anlangend, so ist Melchisedek das an sich Gute, das als ὀρθὸς λ., die Idee der Tugend dargestellt wird, welche die Seele erquickt und mit göttlicher Trunkenheit berauscht. Der Grund zu der mystischen Auslegung des Melchisedek lag ganz einfach in seinem räthselhaften Erscheinen nach der Relation der Genesis.

II. Die Logoi.

Logos in der Mehrzahl kommt bei Ph. in verschiedenem Sinne vor; so heißen λόγοι sehr gewöhnlich Worte oder Reden, besonders im Gegensatze zu Thaten. Ferner heißen λόγοι die in den Worten sich aussprechenden Gedanken; daher im Einzelnen a) Lehren über die höchsten Wahrheiten überhaupt. In diesem Sinne werden λόγοι den δόγματα an die Seite gesetzt. So de septen., et fest. 1178 zweimal; am Sabbathe seien nicht körperliche, sondern Arbeiten anderer Art vorgeschrieben „αὗται (αἱ πράξεις) δ᾽ εἰσὶν αἱ διὰ λόγων καὶ δογμάτων τῶν κατ᾽ ἀρετήν." Im Folgenden erzählt Ph., wie am Sabbathe in allen Städten die Schulen (διδασκαλεῖα) geöffnet würden, wie man sich in Andacht versammle, um die Lehren der Weisheit zu empfangen, und Einer aufstehe, dieselben mitzutheilen: „ἔστι δὲ τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια, τό τε πρὸς θεὸν δι᾽ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης." Kurz zuvor heißen die Lehren λόγοι πότιμοι. So kommen λόγοι unzählige Mal vor, entweder allein oder mit einem belobenden oder tadelnden Zusatze. b) Ins Besondere sind λόγοι die Grundsätze der Sittlichkeit. So

de sacrific. Abel. et Caini 153, A. Ph. gibt hier als den einen Grund, warum die unvorsätzlichen Mörder gerade in den Städten der Leviten ein Asyl erhalten, den Umstand an, daß beide Mörder sind, sofern es nach Exod. 32, 26 ff. auch ein Mord gewesen ist, wodurch die Leviten ihr Priesterthum empfangen haben: „ὅτε γοῦν ἡ ψυχὴ τραπεῖσα τὸν αἰγύπτιον θεὸν, τὸ σῶμα, ὡς χρυσὸν ἐξετίμησε, τόθ᾽ οἱ ἱεροὶ λόγοι πάντες αὐτοκέλευστοι μεθ᾽ ὅπλων ὁρμήσαντες ἀμυντηρίων, τῶν κατ᾽ ἐπιστήμην ἀποδείξεων, ἡγεμόνα προστησάμενοι καὶ στρατηγὸν τὸν ἀρχιερέα καὶ προφήτην καὶ φίλον τοῦ θεοῦ Μωϋσῆν, πόλεμον ἀκήρυκτον ὑπὲρ εὐσεβείας πολεμοῦσι, καὶ οὐ πρότερον ἀπηλλάγησαν, ἢ πάντα τῶν ἐναντιουμένων δόγματα καταλῦσαι.“ Die ἱεροὶ λ. sind hier die objectiven Grundsätze der Sittlichkeit, welche sich durch die Waffen der Dialektik gegen die Angriffe unsittlicher Ansichten behaupten und sie überwinden. c) Sodann werden die sittlichen Grundsätze auch subjectiv gefaßt, wo alsdann λόγοι so viel als die sittliche Gesinnung bedeuten. Diese Bedeutung geht aus de temulent. 273, B hervor. Ph. legt den Weinstock Sodoms (Deutr. 32, 32) aus und deutet ihn auf den an Tugend unfruchtbaren Sinn, weshalb man Gott bitten müsse, die Eunuchen und Alles, was Tugend zu erzeugen unfähig ist, aus der Seele zu reißen: „ἀντὶ δὲ τούτων ἥμερα μὲν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν δένδρα τὰ παιδείας ὀρθῆς ἐμφυτεύσῃ, γενναίους δὲ καὶ ἄῤῥενας ὡς ἀληθῶς καρποὺς καὶ λόγους χαρίσηται, δυναμένους μὲν σπείρειν καλὰς πράξεις, δυναμένους μὲν συναύξειν ἀρετάς“ κτλ. Der Gegensatz der hier genannten λόγοι ist der tugendleere Sinn; sie müssen folglich die edle, tugendhafte, in entsprechenden Thaten sich äußernde Gesinnung bedeuten. Diese Bemerkungen sind vorausgeschickt worden, um darauf verweisen zu können, wenn wir bei manchen bald anzuführenden Stellen glauben, daß ihre Auslegung zweifelhaft ist; denn da die göttlichen Logoi bei Ph. häufig als die Schöpfer der Sittlichkeit im Menschen erscheinen, diese sich nach ihm aber auch von Lehren und besonders sittlichen Grundsätzen ableiten läßt, so ist natürlich, daß sich bisweilen über die Bedeutung der Logoi nicht mit aller Sicherheit entscheiden läßt.

Das Wesen derselben wird man am angemessensten darzulegen im Stande sein, wenn man sogleich damit beginnt, das Verhältniß derselben zu dem Einen Logos ins Licht zu setzen.

Daß sie im Wesentlichen dem Logos gleich sein müssen, folgt schon aus der öfters vorkommenden Abwechselung, mit der die Einheitsform für den Plural gesetzt wird und umgekehrt. So de somn. I, 582, E. Ph.

erklärt die Sonne Gen. 28, 11 von Gott, führt zum Belege eine Menge Beispiele von derselben Bedeutung an und setzt hinzu: „Hiemit wollen wir zeigen, daß der ascetische Geist bei seinen ungleichen bald zur Fruchtbarkeit bald zum Gegentheil führenden Bewegungen und gleichsam beständigen Wanderschaft, wenn er Früchte trägt und sich emporhebt, von den urbildlichen und unkörperlichen Strahlen des Quelles aller Vernunft, des vollkommenen Gottes, wenn er aber herabsinkt und unfruchtbar wird, durch die unsterblichen Logoi, welche Engel genannt zu werden pflegen, umleuchtet wird." Während bisher von einer Erleuchtung durch die Logoi die Rede war, wird an deren Statt in der unmittelbar darauf folgenden Stelle, welche S. 40 angeführt ist, ohne Weiteres der L. gesetzt, indem Ph. behauptet, das Begegnen des L. genüge indeß doch für Diejenigen, welche Gott selbst zu schauen nicht im Stande wären. Auch sind die Logoi zu Gott ganz in dasselbe Verhältniß gesetzt, in welchem sonst der L. erscheint; denn die Erleuchtung durch die Logoi wird offenbar der Erleuchtung durch Gott selbst weit nachgesetzt, wie sonst bei Ph. die Erkenntniß des L. hinter die Anschauung Gottes zurücktritt. Wenn übrigens unser Autor von einer Erleuchtung durch die Logoi redet, und diese dem ὑπαντᾷν λόγῳ d. h. der Erkenntniß des L. parallelisirt, so geschieht dieß einmal auf Veranlassung des Textes, der von der Sonne redet und also ein Erleuchten an die Hand gibt; es hat aber sodann auch in Ph.'s Theorie der Erkenntniß seinen Grund, wornach die Erleuchtung durch ein Object insofern mit der Erkenntniß desselben zusammenfällt, als letztere durch Aufnahme der vom Objecte ausgehenden Strahlen gewonnen wird. Er spricht daher hier von einer Erleuchtung durch die Logoi, während er die Erkenntniß derselben von Seiten des Menschen meint. Der Grund endlich, warum er hier die Mehrheit statt der Einheit setzt, und die Logoi auch Engel nennt, liegt offenbar im Texte, den er zu behandeln im Begriff steht. — Ein ganz ähnlicher Fall findet Statt mit der Stelle 575, E, wo in den S. 38 angeführten Worten gesagt ist, daß Jacob auf seiner Reise nach Haran blos zum L. und nicht zu Gott selbst gelangt sei, worauf es weiter heißt: „Denn da es Gott nicht für angemessen findet, sich zu zeigen (εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι), so sendet er zur Beihülfe der Tugendliebenden seine Logoi. Diese aber heilen die Gebrechen der Seele, indem sie heilige Mahnungen wie unwandelbare Gesetze festsetzen, zur Uebung derselben auffordern und wie Einsalber Kraft und Stärke und unüberwindliche Charactersfestigkeit einpflanzen. Wie er daher in den Zustand der Selbstbetrachtung kommt, so begegnet er noch nicht Gott, sondern dem L. Gottes, wie auch Abraham,

sein Großvater in der Weisheit. Denn es heißt: „Der Herr ging weg, als er aufgehört hatte, mit Abraham zu reden, und Abraham ging auf seinen Ort." Daraus folgt, daß Priester auf solche Logoi treffen, von welchen der über Alles erhabene Gott getrennt ist, indem er nicht die von sich selbst, sondern die von seinen Kräften ausgehenden Vorstellungen eingibt." Doch zeigt sich in diesen Stellen nicht allein eine die Verwandtschaft beider beweisende Verwechselung der Logoi und des L., sondern es sind auch schon wesentliche Aehnlichkeiten zwischen beiden angegeben. Erstens nehmlich ist in beiden Stellen klar genug ausgesprochen, daß die Erkenntniß der Logoi ebenso eine Bildungsstufe ausmacht, wie sonst die Erkenntniß des L. der Anschauung Gottes entgegengesetzt und untergeordnet wird. Sodann wird in der zweiten Stelle von den Logoi offenbar dasselbe ausgesagt, was wir p. 585 (S. 118) vom ὀρθὸς λ. lesen.

Wenn man demnach schon hieraus auf ein nahes Verhältniß zwischen dem L. und den Logoi schließen muß, so zeigt sich dieß ebenso in noch andern Punkten, worin beide zusammentreffen. Zunächst wird man nehmlich schon aus dem bisher dargelegten Gegensatze zwischen der Erkenntniß der Logoi und der Anschauung Gottes zu schließen haben, daß sie ebenso wie der L. Gottes Offenbarungen sind. Ph. dachte sie sich aber auch wirklich nach Analogie der menschlichen Rede. Dieß zeigt die Stelle de conf. ling. 331, E. Der Weise, sagt er hier, wohne im Körper bloß wie in der Fremde, während er den Himmel für seine eigentliche Heimath ansehe; in diesem Sinne sei auch an Isaak das Wort ergangen, nicht nach Aegypten d. i. in die Sinnlichkeit des Leibes sondern in das Land zu ziehen, welches Gott ihm nennen werde: „πρὸς τὸ δεῖξαι, ὅτι παροικεῖ μὲν ὁ σοφὸς ὡς ἐν ξένῃ σώματι αἰσθητῷ, κατοικεῖ δ' ὡς ἐν πατρίδι νοηταῖς ἀρεταῖς ἃς λαλεῖ ὁ θεός, ἀδιαφοροῦσας λόγων θείων." Die Worte erhalten ihre Erklärung durch den Zusammenhang. Ph. tadelt die Auswanderer Gen. 11, 2, daß sie sich in Sinear d. i. im Lande der Unruhe, welche die Sünde mit sich führt, niederlassen. Noch wäre es angegangen, wenn ihnen ein bloßes παροικεῖν und nicht ein κατοικεῖν im Unfrieden des Bösen zugeschrieben wäre, denn jenes bezeichne blos ein vorübergehendes gastliches Einkehren, dieses aber die förmliche Niederlassung auf die Dauer; das παροικεῖν komme daher jedem zu, der seine Pilgrimschaft im Leibe blos als ein zeitweiliges Wohnen und den Himmel als sein wahres Vaterland ansehe, dagegen sei dem Isaak Gen. 26, 2 die Mahnung geworden: μὴ καταβῇς ὡς τὸ πάθος Αἴγυπτον, κατοίκησον δ' ἐν τῇ γῇ ἣν ἄν σοι εἴπω, τῇ ἀδείκτῳ καὶ ἀσωμάτῳ χρονίσει, καὶ παροίκει ἐν

τῇ γῇ ταύτῃ τῇ δεικνυμένῃ καὶ αἰσθητῇ οὐσίᾳ; dieß aber sei geschehen πρὸς τὸ δεῖξαι“ u. s. w. Es ist die Frage, was die νοητὴ ἀρεταί sind, weil sich daraus der Begriff der λόγοι θεῖοις ergibt. Auf den ersten Anblick möchte man sie für die Tugenden im gewöhnlichen Sinne halten, so daß der Sinn des Ganzen wäre, der Weise wohne nur gastlich im Leibe, während die Tugend seine eigentliche Heimath sei. Allein erstlich verlangt ἡ γῆ ἀδεικτος καὶ ἀσώματος als Gegensatz einen weitern Begriff; zweitens ist auch Isaak nicht schlechthin Bezeichnung des Tugendhaften, sondern des speculirenden Philosophen, dem die Weisheit ohne Mühe zufällt und nicht eigentlich die Tugend; sodann wäre der Zusatz ὥς λαλεῖ ὁ θεός gar nicht zu deuten, wenn ἀρεταί die gewöhnlichen menschlichen Tugenden sein sollten. Es löst sich aber Alles vortrefflich, wenn wir νοηταὶ ἀρεταί von den göttlichen Eigenschaften verstehen, in welchem Sinne das Wort bei Ph. öfters vorkommt. Der Sinn des Ganzen wäre alsdann der: Isaak solle sich nicht dem Sinnlichen hingeben, sondern das Uebersinnliche zu seiner Heimath wählen, nehmlich die Speculation über die göttlichen Eigenschaften. Der Zusatz ὥς λαλεῖ ὁ θεός hat alsdann noch ein besonderes Gewicht; denn obgleich diese Worte hier durch den Text veranlaßt sind, in dem das Land die nähere Bestimmung hat ἣν ἄν σοι εἴπω, so müssen sie doch auch irgend einen Sinn haben, der in Ph.'s Denkweise etwas Wahres bezeichnet, und dieser kann kein anderer sein, als daß Gott die Eigenschaften, die in ihm verborgen sind, ausspricht, d. h. offenbar macht. Die λόγοι θεῖοι sind hiernach nichts anderes als die offenbar gewordenen Eigenschaften Gottes, welche die unsichtbare Welt, den κόσμος νοητός ausmachen, der sich der Isaak d. i. der müheles zum Ziele gelangende Philosoph hingibt. Wir haben also in Betreff der Logoi ganz denselben Lehrtypus bei Ph., wie wir ihn über den L. finden; sie sind die Offenbarungen Gottes nach außen, welche unter dem Bilde des Sprechens vorstellig gemacht werden und sind Gottes innerem Wesen entgegengesetzt, wie denn auch de Prof. 465 (S. 30) in Bezug auf den L. ὁ λαλῶν genannt wird. — Da unten, im Kapitel von den göttlichen Kräften, noch ein anderer Beweis, der von der Identität der Logoi mit den göttlichen Kräften hergenommen ist, dafür beigebracht werden wird, daß die Logoi göttliche Offenbarungen sind, so gehen wir zu andern Analogien der Logoi mit dem L. über.

Sie sind ebenso wie der L. die Idee oder überhaupt das Princip der menschlichen Weisheit. Dieß beweisen schon die zwei angeführten Stellen; aber es wird auch sogar in diesem Sinne das Manna in der Wüste

auf die Logoi gedeutet. So de congressu quaerendae eruditionis grat. 449, B. Ph. kommt bei Gelegenheit von Gen. 16, 6, wo Sarah die Hagar züchtigt, ebenso wie Alleg. III, 92 auf Deutr. 8, 2. 3 zu sprechen, welche Worte er in dem Sinne auslegt, daß Gott den Menschen zu seinem eigenen Besten züchtige, denn wenn es dort heiße, er sende ihm Hunger zu, so sei damit nicht Mangel an leiblicher Speise, sondern Entfernung der Lüste und Leidenschaften gemeint; dieß gehe nehmlich aus dem Folgenden hervor, wo es heißt: „er speiste Dich mit Manna.“ „Ist denn jene Speise, welche ohne Zuthun der Menschen nicht aus der Erde, wie gewöhnlich, hervorging, sondern wie ein wunderbares Werk zum Heil Derer, die sie genossen, vom Himmel gegeben ward, Ursache von Uebeln oder von Gütern zu nennen? *ἀλλ' οἱ πολλοὶ καὶ ἀγελαῖοι νομίζουσι τοὺς θείοις λόγοις τρεφομένους ἀθλίως καὶ ταλαιπώρως ζῆν. ἄγνωστοι γάρ εἰσι τοῦ παντρόφου γεύματος σοφίας.*“ Obgleich sich die *θεῖοι λόγοι* auch wohl von den Lehren der Weisheit verstehen ließen, so scheint doch vielmehr die Analogie mit andern Stellen eine Beziehung auf den L. zu verlangen, wo dann die *θ. λ.* ebenfalls die göttlichen Offenbarungen sein würden, von deren Genusse, sofern ihr Inhalt Gottes Vernunft ist, der Geist sich nährt.

Nur eine Stelle möge hier Platz finden, wo die Logoi als Urheber der Sittlichkeit dargestellt werden. De somn. I, 594, E versteht Ph. die Böcke, von denen Jacob Gen. 31 träumt, von den Logoi in folgendem Sinne: „Der Bock ist Führer der Ziegenheerde, der Widder der Schafheerde. Diese Thiere aber sind Symbole zweier vollendeter Logoi, von denen der eine die Seele reinigt und von Sünden befreit, der andere sie nährt und mit Tugenden erfüllt. Solche Leiter und Heerdenführer sind die Logoi in uns. Jacob sah daher dieselben, wie sie, geübt das Böse zu verringern und das Gute zu vermehren, sich mit den jungen und zarten Seelen, welche noch blühen und in frischer Jugendkraft stehen, wie mit Schafen und Ziegen begatten, keiner sinnlichen Lust nachjagend, sondern eine unsichtbare Zeugung von Weisheitslehren vollbringend; denn diese Vermählung bringt reiche Nachkommenschaft, die in der vollendeten Tugend edler Seelen bestehet. Vollziehet nun, ihr Logoi der Weisheit, die ehliche Umarmung u. s. w.“ Zugleich wird indeß die Wirksamkeit der Logoi in die Ertheilung der Weisheit und Erkenntniß gesetzt; dieß ist noch mehr im Folgenden der Fall, wo die weißen Böcke auf die Klarheit, die bunten auf die zur Einheit verbundene Mannigfaltigkeit des Wissens und die aschfarbigen (LXX *σποδοειδεῖς*) darauf gedeutet werden, daß der

Mensch vor Allem lernen soll, daß er aus Staub und Asche besteht, um den Dünkel abzulegen. Was nun den eigentlichen Begriff der Logoi betrifft, so sind sie sittliche Mächte, die ihre Wirksamkeit im Menschen üben, ohne daß sich aus den Worten eine nähere Bestimmung über dieselben ersehen ließe; es könnten daher recht wohl bloße Lehren darunter verstanden sein; jedoch ist so viel klar, daß von ihnen dasselbe gesagt ist, was wir oben vom L. gelesen haben Alleg. III, 101, und wir werden daher auch hier eine Beziehung auf den L. anzunehmen haben.

Ihrer Schwierigkeiten wegen muß noch die Stelle de somn. I, 587 angeführt werden. Ph. hatte die Leiter in Jacobs Traume von der Luft verstanden*) und fährt dann fort: „Dieß war die symbolisch so genannte Leiter in der Welt. Wenn wir aber die Leiter im Menschen betrachten, so werden wir als solche die Seele finden, deren Basis das Körperliche, gleichsam Irdische (mit Beziehung auf den Text, wo es heißt: die Leiter stand auf der Erde), die Sinne sind, die Spitze aber, gleichsam das Himmlische, die reinste Vernunft. Auf und nieder steigen aber durch die ganze Seele fortwährend die Logoi Gottes, beim Aufsteigen dieselbe in die Höhe ziehend, und ihr blos das Schauenswerthe vorhaltend und vom Sterblichen sie trennend, ohne sie jedoch beim Heruntersteigen hinabzustoßen, denn weder Gott noch die göttlichen Logoi sind Ursache von einem Nachtheil. Sie steigen vielmehr aus Menschenliebe und Erbarmen gegen unser Geschlecht der Hülfe und Unterstützung wegen mit hernieder, um die in dem Leibe wie in einem Strome herumgetriebene Seele, ihr Heil einhauchend, zu retten. In den Seelen der vollkommen Gereinigten nehmlich wandelt sanft und unsichtbar der Gott und Herr des Alls nach dem Göttersprüche: „ich will in euch wandeln und euer Gott sein." (Levit. 26, 12); in Denen aber, welche noch in der Reinigung begriffen sind, und das durch die materiellen Leiber besudelte und beschmutzte Leben nicht völlig abgewaschen haben, wandeln Engel, göttliche Logoi, sie mit den Augen der Tugend erleuch-

*) Dieß ist ein Beispiel, wie verschieden Ph. ein und denselben Text kurz hinter einander deutet, in der Meinung, daß alle seine Erklärungen darin liegen. Zuerst nimmt er hier den Text wörtlich und versteht unter der Leiter die Luft, weil sie von der Erde bis in den Himmel reicht und die Engel darauf ab- und aufsteigen; dann ist die Leiter die Seele im Menschen, auf welcher sich die Logoi auf- und abbewegen; drittens wird mit der Leiter das ascetische Leben verglichen, sofern der Ascet in der Tugend bald vorwärts kommt, bald zurückfällt. Endlich gleicht das ganze menschliche Leben einer Leiter, da in dessen beständigem Wechsel ein fortwährendes Auf- und Absteigen Statt findet. Alles dieß liegt nach Ph.'s Ansicht im Texte.

tend." Vor Allem zeigt es sich, daß das Auf- und Niedersteigen nur bildliche Einkleidung und des Textes wegen gewählt ist Gen. 28, 12, da in der Stelle selbst Wendungen genug vorkommen, die den eigentlichen Sinn klar bezeichnen. Dahin gehören die Ausdrücke, daß die Logoi die Seelen vom Irdischen trennen, ihr blos das Schauenswerthe zeigen, ihr Heil einhauchen und sie mit den Augen der Tugend erleuchten. Was sodann die Logoi betrifft, so sind sie ebenso wie in der vorigen Stelle geistige Mächte, welche die Seele bewegen, nur daß wie vorhin ihre Wirksamkeit des Textes wegen ein Erzeugen der Tugend und Weisheit genannt wurde, so hier aus demselben Grunde ihnen ein Emporziehen der Seele zugeschrieben wird. Das Ende der Stelle erhält seine Erklärung durch Ph.'s Lehre von der Präexistenz der Seele; einige von den Seelen steigen herunter in den Leib, wodurch sie ihre ursprüngliche Reinheit beschmutzen, andere verbleiben in ihrer Reinheit und haben gar kein Verlangen, in einen Leib zu wandern. Zunächst würde sich daher der Sinn ergeben, daß mit den menschlichen Seelen zugleich die Logoi mit in den Leib herabsteigen, um sie im Strudel des Lebens aufrecht zu erhalten, und hiefür würde der Ausdruck sprechen: συγκαταβαίνοντες διὰ φιλανθρωπίαν. Allein da sich hieraus die wunderliche Vorstellung ergäbe, daß die Logoi als persönliche Geister zugleich neben der Menschenseele in dem menschlichen Leibe wohnten und dieß nirgends weiter bei Ph. vorkommt, so hat man nach einer andern Erklärung zu suchen. Diese findet sich auch leicht, wenn man von dem Gegensatze ausgeht, daß in den vollkommen reinen Seelen Gott selbst wandelt. Wie dieß doch nur den Sinn haben kann, daß bei den seligen Geistern Gott Inhalt des Lebens ist, ohne daß das Wandeln desselben in den Seelen wörtlich zu nehmen wäre: so kann auch das Wandeln der Logoi blos in sittlichem Sinne von der Lebensgemeinschaft des Menschen mit diesen göttlichen Mächten verstanden werden. Da aber diese Lebensgemeinschaft einmal unter dem Bilde des Wandelns nach dem Texte im Leviticus ausgedrückt werden sollte; da ferner Ph. der Seele ein Heruntersteigen aus dem Aether zuschreibt, und auch das Bild von der Leiter dazu Veranlassung gab, so nennt er die Vereinigung der Logoi mit dem Menschengeiste ein συγκαταβαίνειν, ohne daß sich daraus schließen ließe, er rede in dieser Stelle von den Logoi als selbstständigen, intelligenten Geistern.

Während hier also die Logoi als von außen wirkende Mächte dargestellt sind, erscheinen sie anderswo als Eigenthum des Menschen. So De somn. I, 601, E. Wenn Jacob Gen. 28, 18 Gott eine Säule weihe, so werde dadurch bedeutet, daß man sich selbst Gott weihen solle, indem

wer wie Lots Weib rückwärts d. i. auf äußere Güter und nicht vorwärts d. i. auf himmlische Schätze sehe, wie jene zu einer seelenlosen Säule werde, die wie Salz leicht zerfließt, Gott solle vielmehr fest wie eine steinerne Säule in der Seele aufgestellt sein, und daher der Geist Kraft zum Kampfe gegen die Sinnlichkeit schöpfen: „φίλαθλος γὰρ καὶ φιλογύμναστος ὁ πρὸς τὴν τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων ὡρμημένος θήραν· ὥστε εἰκότως τὴν ἀδελφὴν ἰατρικῆς τέχνης ἀλειπτικὴν ἐκπονήσας πάντας τοὺς περὶ ἀρετῆς καὶ εὐσεβείας ἀλείψας καὶ συγκροτήσας λόγους ἀνάθημα κάλλιστον καὶ ἐχυρώτατον τίθησι θεῷ.“ Obgleich es allerdings am nächsten liegt, die λόγοι hier von den Lehren der Weisheit und Tugend zu verstehen, sofern sie Eigenthum des Menschen sind, so könnte man sie doch auch in dem bisherigen Sinne fassen, wenn man darin den allgemeinen findet, daß man die göttlichen Logoi freundlich aufnehmen und bewahren muß.

Da sonach die Logoi mit dem Einen L. verwechselt; da sie ebenso wie dieser als Offenbarungen Gottes beschrieben werden; da ihnen ebenso wie dem L. die Erschaffung der Tugend und Weisheit beigelegt wird und anderer Seits wie der λόγος ἔλεγχος und der ὀρθὸς λόγος als Eigenthum des Menschen erscheinen: so muß man mit vollem Rechte schließen, daß sie im Wesentlichen mit dem Einen L. zusammenfallen. Jedoch geht man zu weit, wenn man glaubt, daß gar kein Unterschied bestehe und sich Ph. beim Gebrauche des Singulars und Plurals blos nach dem Texte richte, den er behandelt; denn in den Stellen de conf. ling. 331 und de congr. quaer. erudi.. grat. 449 bietet der Text dazu keine Veranlassung dar. Aufschluß hierüber erhalten wir aus de somn. I, 585, A, eine Stelle, die schon S. 111 angeführt ist und den Beweis liefert, daß der L. von Ph. auch persönlich gedacht wird, weil er zu den unsterblichen Seelen gezählt ist. Er heißt daselbst ὁ ἀνωτάτω τῶν λόγων; es ist daher klar, daß die Logoi ihm untergeordnet sind, und da sie Ph. auch zu den unsterblichen Seelen rechnet, so ist die Stelle zugleich der sicherste Beweis, daß auch die Logoi als persönliche und intelligente Geister von ihm angesehen werden. Von dieser Stelle aus erhält man nun das erwünschte Licht über die Logoi überhaupt. Denn es steht zunächst fest, daß die Logoi ebenso wie der L. in ganz verschiedener Weise von Ph. gefaßt werden; sodann, daß sie im Verhältniß der Unterordnung zu ihm stehen. Sind sie persönliche Geister, so ist der L. ihr Oberhaupt, wie dieß aus den oben angeführten Worten hervorgeht. Hiezu erinnere man sich aber, daß die Fortsetzung der Stelle, wie wir sie S. 118 gegeben haben, den L. als ὀρθὸς λ., als eine göttliche Macht beschreibt, die

in dem Menschen Weisheit und Tugend wirkt. Da aber im Anfange der L. ὁ ἀνωτάτω τῶν λόγων genannt wird, so muß man daran auch für das Folgende festhalten, woraus sich die Vorstellung ergibt, daß der L. als das *γενικώτατον*, wie er oft genannt wird, die Universal-Offenbarung Gottes ist, die Logoi dagegen die Specialoffenbarungen, die von dem Einen L. wieder ausgehen, gerade wie etwa die Universaltugend wieder in die vier Cardinaltugenden auseinander geht. Hieraus ergibt sich zugleich, in welchem Sinne wir es zu verstehen haben, wenn Ph. die Logoi als göttliche Mächte beschreibt, die in dem Menschen für Tugend und Weisheit wirken. Da der L. in dieser Hinsicht als Idee wirkt, so wird dieß auch von den Logoi gelten, die ja eben nichts anderes sind als das Einzelne der General-Idee. Bestätigt wird dieser Schluß durch Allegor. III, 90, D, wovon der wesentliche Inhalt schon S. 61 angegeben ist. Ph. meint daselbst, der Geist nähre sich von himmlischer Speise, von den Wissenschaften, und führt zum Beweise Exod. 16, 4 an, worauf es weiter heißt: „*ἢ οὐχ ὁρᾷς, ὅτι οὐ γηΐνοις καὶ φθαρτοῖς τρέφεται ἡ ψυχὴ, ἀλλ' οἷς ἂν ὁ θεὸς ὀμβρήσῃ λόγοις ἐκ τῆς μεταρσίου καὶ καθαρᾶς φύσεως, ἣν οὐρανὸν κέκληκεν*“; da der Himmel hier der L. ist, wie 80, C beweist, dieser als die Idee der Wissenschaft dargestellt ist, die Logoi selbst für die Himmelsspeise d. i. die Wissenschaften erklärt werden und ihnen dabei ein Herausregnen d. h. ein Herausgehen aus ihm beigelegt wird: so können sie nichts anderes als die Theile des L., der General-Wissenschaft d. i. die einzelnen Wissenschaften sein, die sich in ihrer Eigenschaft als Ideen dem Menschen mittheilen. Hiemit stimmt das Folgende trefflich zusammen, wo es heißt, nicht allein der ganze L. sondern auch seine Theile nähren die Seele, worunter eben die Logoi als die einzelnen Wissenschaften zu verstehen sind. Diese Stelle ist aber um so wichtiger, da Ph. seine Wendung ohne alle Nöthigung des Textes gewählt hat. — Dasselbe läßt sich vom L. als der Generaltugend nachweisen aus de vita Mos. III, 680, E. Ph. erzählt das Ereigniß mit dem grünenden Stabe des Aaron Num. 17, deutet die Mandelnuß und findet in der bittern Schale, welche den süßen Kern umgibt, die Wahrheit indicirt, daß die Tugend mit bittern Anstrengungen errungen sein will, aber dann mit süßem Genusse lohnt, und daher bei Weichlingen gar nicht wohnt: „*κακουμένη δὲ μετανίσταται, πρότερον ἀπόλειψιν χρηματίσασα, πρὸς τὸν ἄρχοντα τῶν ὀρθῶν λόγων.*“ Daß der *ἄρχων τῶν ὀρθῶν λόγων* der L. ist, kann nach de somn. I, 585 nicht zweifelhaft sein; nimmt man hiezu in Betracht, daß es nach de agricult. 211 die Ideen sind, welche sich von dem Subjecte zurückziehen, bei welchem

sie keine freundliche Aufnahme finden, so ist klar, daß die ὀρθοὶ λόγοι die einzelnen Tugenden sind, die aus dem ὀρθὸς λ., als der Generaltugend hervorgehen und sich dahin zurückziehen, wenn sie bei dem Menschen keine bereite Stätte finden.

Vollen Aufschluß erhalten wir endlich durch die Stelle de somn. II, 1133, die zum Theil schon S. 46 und 78 angeführt ist. Ph. macht dem Mundschenken des Pharao d. h. der Schlemmerei den Vorwurf, daß er den Becher der Freude darzureichen wähne, während er doch in Wahrheit die Flamme des Wahnes und der Unverschämtheit nähre. Der Mundschenk aber erwidert, man möge ihn nicht so ohne Weiteres verdammen, denn er könne nicht anders, da er der Diener eines gottlosen, unmäßigen und hochmüthigen Mannes sei, der den Herrn nicht kenne (Exod. 5, 2); der Mundschenk Gottes dagegen sei der Priester-Logos, der sich selbst ausgieße; deshalb sei er, der Mundschenk des Pharao, auch Eunuch, da ihm die Macht, Tugend zu erzeugen, fehle, weder Mann noch Weib und aus der heiligen Versammlung gestoßen, worauf es weiter heißt: „Der hin und her wirkende Hohepriester aber ist der zeugungsfähige Mann einer Jungfrau, die wunderbarer Weise nie zum Weibe wird, sondern die Weibernatur bei der Umarmung des Mannes abgethan hat. Und dieser ist nicht allein Mann, unbefleckte und jungfräuliche Gedanken zu erzeugen vermögend, sondern auch Vater heiliger Logoi, von denen die Einen, Eleazar und Ithamar, Vorsteher und Wächter der natürlichen Dinge sind, die Andern aber Diener Gottes, bestellt, die himmlische Flamme zu entzünden und zu beleben. Denn indem sie den Sinn für Heiligkeit fortwährend anregen (τρίβοντες γὰρ ἀεὶ τοὺς περὶ ὁσιότητος λόγους), bringen sie das göttlichste Geschlecht wie Feuer zum Leuchten. Der Anführer (ὑφηγητής) derselben aber und Vater zugleich ist nicht der zufällige Theil der heiligen Gemeinde, sondern ohne sein Beisein würde sich der Rath der Seelenkräfte überhaupt nicht versammlen; er ist Vorsitzer, Herrscher, Schöpfer, der auch ohne Andere für sich allein Alles zu untersuchen und auszuführen versteht.“ Zur Erklärung dieser wunderbaren Stelle Folgendes. Wenn der Hohepriester, der L., Mann einer Jungfrau heißt, welche ihre weibliche Natur abgelegt hat, so geschieht dieß theils im Gegensatze gegen den Mundschenken Pharao's, welcher Eunuch war, theils mit Beziehung auf das Gesetz, welches dem Priester eine Jungfrau zu heirathen gebot, theils auch mit Anspielung auf Gen. 18, 11, in welcher Stelle Ph. die Entfremdung der Tugend Sarah von allem weibischen Wesen findet, und der Gedanke ist demnach der, daß der L. fortwährend die reinste Tugend im Menschen erzeugt. Was

sodann vom Hohenpriester gesagt ist, daß er nicht ein zufälliger Theil der Gemeinde sei, ist ebenfalls im Gegensatze gegen den Eunuchen Pharao's aufzufassen; denn da dergleichen nicht in der öffentlichen Versammlung erscheinen durften, so deutet Ph. diesen Umstand in der Weise auf den L., daß er ihn zum Hauptmitgliede in dem Rathe der Seelenkräfte macht, ohne welches dieselben nichts leisten können; ja, er ist als Idee der ganzen Versammlung und sogar dem ganzen Menschengeschlechte gleich, sofern Alles, was im einzelnen Menschen und im ganzen Geschlechte Vernünftiges sich findet, blos eine Specification des L. ist. Was aber die Hauptsache betrifft, so heißt der L. Vater heiliger Logoi; eingetheilt sind diese in zwei Klassen; die Einen sind Vorsteher und Wächter der Natur, welche durch Eleazar und Ithamar symbolisirt sind, und die Andern nähren die himmlische Flamme. Bedenken wir, daß der L. in der ganzen Stelle als Idee dargestellt wird, so werden wir auch die Logoi als Ideen zu denken haben, und nehmen wir hinzu, daß vom L. sowohl die physische als auch die geistige Wirklichkeit hervorgeht, so werden wir nicht mehr in Zweifel sein, daß die Vorsteher und Wächter der natürlichen Dinge diejenigen Ideen sind, aus welchen sich die Natur entwickelt. Ebenso wenig kann nan über die Diener Gottes, welche die himmlische Flamme ernähren, ungewiß sein; denn da es im Folgenden heißt, daß sie den Sinn für Heiligkeit erregen, so müssen sie die sittlichen Ideen ausmachen, von denen oben die Rede gewesen ist. Wird nun der L. der Vater dieser Logoi genannt, so ist zu bemerken, daß nach dem Zusammenhange hiebei gerade das Moment der Zeugung hervorgehoben ist, und wir kommen daher zu dem Resultate, daß der L. als General-Idee die Logoi als Special-Ideen aus sich hervorgehen läßt. Es fragt sich nur noch, wie Ph. zu der auffallenden Deutung des Eleazar und des Ithamar gekommen ist. Der ganze Stamm Levi zerfiel bekanntlich in zwei Theile; der eine enthielt die eigentlichen Priester, der andere die Tempeldiener; da nun jene blos aus dem Hause Aaron genommen wurden und dessen Söhne Eleazar und Ithamar waren (Exod. 6, 23 — Nadab und Abihu wurden vom Feuer getödtet Levit. 10), so repräsentirten sie folglich die ganze eine Klasse des Stammes Levi; und weil ferner dem Eleazar Num. 4, 16 die Aufsicht über das Oel des Leuchters, über das Rauchwerk, das tägliche Speiseopfer, das Salböl u. s. w. zugeschrieben wird, so hat Ph. ohne Zweifel diese Dinge auf die Natur gedeutet, und, da weiter Ithamar V. 33 als Wächter über das Haus Merari gesetzt wird, den Eleazar und den Ithamar zu Ideen der natürlichen Dinge gemacht. Dieß beweist sich auch aus dem Ausdrucke ἐπίσκοπος,

den er an unserer Stelle gebraucht; denn da dort die LXX die Aufsicht über die Stiftshütte durch ἐπισκοπὴ ὅλης τῆς σκήνης übersetzen, so hat man in dem Ausdrucke Ph.'s doch wohl eine Anspielung hierauf zu erkennen.

Ueberblicken wir demnach das, was sich über die göttlichen Logoi ergeben hat, so zeigt es sich, daß Ph. eine Stufenfolge in der übersinnlichen Welt annimmt. Obenan steht Gott; je nachdem er ihn als den unerreichbaren Herrn der Schöpfung ansieht, oder als das ὄν, das abstracte Sein, gestaltet sich bei ihm auch die Kette der Geisterwelt. Im ersten Falle ist der Logos der erste von den vernünftigen Geistern; ihm untergeordnet sind die Logoi; im zweiten Falle offenbart sich das ὄν, es spricht sich aus; seine generellste Offenbarung ist der L., der das γενικώτατον oder die ἰδέα ἰδεῶν ist, (s. die S. 27 angeführte Stelle aus de mundi opif.) aus diesen gehen wieder Ideen hervor, welches die Logoi sind. Hierin liegt zugleich der Grund, warum diese gerade vorzugsweise als Ideen vorkommen; denn da sich nur die Idee als etwas Allgemeines in einzelne Theile zerlagen kann, so ließ sich der Begriff der Logoi auf den L. weder als Naturkraft noch als Weltgeist anwenden.

Anmerk. 1. Wir haben oben S. 107, wo vom λ. ἱκέτης die Rede war, gesagt, daß λόγος in Verbindung mit einem Substantivum oder einem Adjectivum als Umschreibung für einen einzigen Begriff gebraucht werde. Vielleicht, läßt sich hier nachträglich bemerken, ist diese Redeweise mehr als eine bloße Umschreibung, indem darin eine Beziehung auf den L. eingeschlossen liegen könnte, so daß die dadurch ausgedrückten Begriffe eben als Logoi d. h. als Offenbarungen des Einen L. bezeichnet werden sollten. Ὁ σωφροσύνης λόγος würde alsdann eine Offenbarung des L. sein, sofern er die σωφρ. wirkt, der ἠθοποιὸς λ. in analogem Sinne u. s. w.

2. De vict. offer. 858, B nennt Ph. λόγοι die heidnischen Götter. Nach Deutr. 23, 2 sollte kein Hurkind in die Versammlung kommen; Ph. deutet dieß auf die Polytheisten, weil diese den einen Gott, ihren Vater, so wenig kennen wie ein Hurkind den seinigen; sie sind nehmlich: „εἰσηγησάμεναι πλῆθος ἀῤῥένων τε καὶ θηλειῶν, πρεσβυτέρων τε αὖ καὶ νεωτέρων (θεῶν), πολυαρχίας λόγων τὸν κόσμον ἀναπλήσαντες, ἵνα τὴν τοῦ ἑνὸς καὶ ὄντως ὄντος ὑπόληψιν ἐκ τῆς ἀνθρώπων διανοίας ἐκτέμωσιν." Vielleicht befolgt Ph. hier den stoischen Sprachgebrauch, nach welchem λόγοι die in der Welt wirkenden göttlichen Kräfte heißen cf. Diog. Laert. VII, 148, wo die Ansicht

der Stoiker über die Natur mit den Worten angegeben wird: „ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ ἑαυτῆς ἐν ὡρισμένοις χρόνοις." Doch ist es wahrscheinlicher, daß er ohne Rücksicht auf den philosophischen Sprachgebrauch ganz einfach die hellenischen Götter meint und auf seinem Standpuncte die Logoi in ihnen fand, wo dann sein Tadel nicht die Annahme der Logoi an und für sich, sondern theils die mythische Ausschmückung, wonach sie männliche und weibliche Personen sein sollten, in deren Händen die Weltherrschaft läge, theils den Irrthum treffen würde, daß dabei auf den Einen Gott nicht zurückgegangen wird. Ph. sieht nehmlich heidnische Ansichten nicht selten mit jüdischen Augen an; so legt er z. B. in demselben Buche S. 455 die heidnischen Kinderopfer, weil doch nicht alle Barbaren so wild wären, daß sie, was man dem Feinde kaum im Kriege anthäte, im Frieden an ihren eignen Kindern ausübten, in dem Sinne aus, daß sie die Seelen ihrer Kinder von Jugend auf verdürben, weil sie dieselben nicht in die Lehre von Einem wahrhaftigen Gotte einführten. Nach einer solchen Uebertragung jüdischer Ansichten auf heidnische Gebräuche konnte er auch wohl den Mythen von den heidnischen Göttern seine Ansicht von den Logoi unterlegen.

III. Die Weisheit.

Zu den göttlichen Mittelwesen gehört bei Ph. auch die *Σοφία*, bei deren Betrachtung wir denselben Weg gehen wie bei dem Logos. Daß Ph. zunächst Gott die Weisheit als Eigenschaft beigelegt haben wird, versteht sich von selbst, weshalb darüber Beweisstellen weiter nicht nöthig sind. Aber er beschreibt sie auch als etwas von Gott Getrenntes, als ein zu einer gewissen Selbstständigkeit gekommenes Wesen. Eine in dieser Hinsicht höchst merkwürdige Stelle findet sich Alleg. II, 1103, A. Gen. 3, 1 versteht er die Schlange, von der die Vernunft durch das Weib d. i. die Sinne verführenden Lust und kommt darauf auch auf die beißigen Schlangen in der Wüste, Num. 21, d. i. die Reizungen der Sinne zu sprechen, gegen welche die eherne Schlange d. i. die *σωφροσύνη* das wirksamste Gegenmittel ist; den in einer geistigen Wüste Irrenden beißen aber diese Schlangen, bis Gott ihnen seinen Fels d. i. die Weisheit öffnet und ihm daraus zu trinken gibt: „*μέχρις ἂν ὁ θεὸς τῆς ἀκροτόμου σοφίας ἑαυτοῦ τὸ*

νᾶμα ἐπιπέμψῃ καὶ ποτίσῃ τὴν τραπεῖσαν ψυχὴν ἀμεταβλήτῳ ὑγείᾳ ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων, ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθέους ψυχάς." Obgleich das Prädicat ἀκρότομος, welches der Weisheit hier gegeben ist, und die Worte, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν offenbar in Beziehung auf die allegorische Auslegung des Felsen gesetzt sind, auf den das Beiwort ἀκρότομος paßt, so liegt darin dennoch sicherlich viel mehr als ein zufälliger Vergleichungspunct zwischen dem Felsen und der Weisheit, der etwa die allegorische Auslegung des Felsen motiviren sollte; denn wäre es unserm Autor auf weiter nichts als auf eine Aehnlichkeit zwischen dem Felsen und der Weisheit angekommen, so würde er bei seiner Gewandtheit in der Allegorie wohl auf eine natürlichere gekommen sein. Es fragt sich aber, was ist der Sinn der Worte? Die Kräfte Gottes sind seine thätigen Eigenschaften oder Relationen zur Welt; zu diesen wird hier auch die Weisheit gerechnet und zwar ist sie die höchste und vornehmste von ihnen, die ἄκρα καὶ πρωτίστη. Wenn es nun heißt, Gott habe die Weisheit von seinen Eigenschaften abgeschnitten, so muß sie nothwendig von ihm getrennt und zu einer gewissen Selbstständigkeit gelangt sein; das Bild des Abschneidens ist aber offenbar um der Allegorie willen gewählt; es ergibt sich daher der Gedanke als wesentlich, daß die Weisheit, die eine Eigenschaft an und in Gott ist, aus ihm herausgegangen ist d. i. sich hypostasirt hat. — Der nehmliche Gedanke wird ausgedrückt, wenn die Weisheit de cong. quaer. erudit. grat 441, A das Haus und die Königsburg Gottes heißt. Denn sind hier auch die Ausdrücke αὐλή, βασίλειον und οἶκος θεοῦ in Beziehung auf die Stiftshütte gewählt, die Ph. hier ein θεῖον ἐνδιαίτημα nennt und für das Symbol der Weisheit ausgibt, so wird dadurch jedenfalls doch mehr bezeichnet als der bloße Gedanke, daß Gott die Weisheit als Eigenschaft besitzt, denn abgesehen davon, daß dazu die gewählten Worte viel zu gewichtig und auch unpassend wären, so bietet auch die schlagende Parallele aus de migrat. Abr. 389 (S. 32) eine andere Erklärung dar. In dieser Stelle heißt nehmlich der L. ebenfalls οἶκος θεοῦ, womit sich aber der Sinn verbindet, daß Gott im L. ebenso wohnt, wie die Vernunft in der Rede enthalten ist. Es wird daher am angemessensten sein, diesen Sinn auch auf die vorliegende Stelle überzutragen, wo dann die Weisheit als Gefäß erscheint, in welches sich Gottes Wesen niedergelassen hat d. h. als die vollkommenste Offenbarung oder als das Abbild desselben; da aber solches in gewissem Sinne von Gott getrennt ist, so ersehen wir aus diesen Worten nicht allein die hohe Würde

der Weisheit, sondern auch ihr Verhältniß der relativen Selbstständigkeit, in welchem sie zu Gott steht.

Wenn sich schon aus diesen zwei Stellen auf ein nahes Verhältniß zwischen dem L. und der Sophia schließen läßt, so wird dieß noch durch andere Puncte, in welchen beide zusammentreffen, erwiesen.

Sie erscheint wie der L. als Idee. So de Prof. 478, E. Zu Gen. 16, 7, wo ein Engel die Hagar an der Quelle auf dem Wege nach Sur findet, werden die verschiedenen Bedeutungen von *πηγή* auseinander gesetzt, worauf es weiter heißt: „Nun wollen wir aber auch die Quelle der Klugheit (*φρόνησις* = *σοφία*) betrachten. Zu dieser steigt Rebekka*), der im Guten ausdauernde Sinn (*ὑπομονή*), herab (Gen. 24, 16), und wenn sie das ganze Gefäß der Seele vollgefüllt hat, so steigt sie den Weg aufwärts in die Höhe, wie dieß Moses sehr natürlich sagt. Denn wenn sich Jemand von der übermüthigen Hoffahrt frei gemacht hat, so hebt er sich in die Höhe der Tugend. Denn es heißt: „als sie zur Quelle herabgestiegen war, füllte sie ihren Krug und stieg wieder in die Höhe." Dieß ist die göttliche Weisheit, aus welcher die speciellen Wissenschaften (*αἱ κατὰ μέρος ἐπιστῆμαι*) und die schaulustigen Seelen, welche Liebe zum höchsten Gute empfinden, getränkt werden. Dieser Quelle giebt die heilige Schrift die höchst passenden Namen, indem sie dieselbe Scheidung und heilig nennt. Denn, heißt es, als sie sich umwandten, kamen sie zur Quelle der Scheidung, das ist Kaddes (Gen. 14, 7: „*καὶ ἀναστρέ ψαντες ἦλθον εἰς τὴν πηγὴν τῆς κρίσεως· αὕτη ἐστὶ κάδης*"). Kades aber heißt heilig. Dadurch erklärte sie deutlich, daß die Weisheit heilig ist, nichts Irdisches an sich tragend; und Scheidung von Allem, durch welche alle Gegensätze geschieden werden (*κρίσις τῶν ὅλων, ᾗ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγονυνται*)." Daß hier die Weisheit als Idee der Wissenschaft, aus welcher die einzelnen Zweige des Wissens hervorgehen, dargestellt ist, leuchtet klar genug ein. Dabei ist aber auch noch ein zweiter Punkt zu erwähnen, der das nahe Verhältniß derselben zum L. beweist. Es ist nehmlich oben gezeigt, daß Ph. den L., sofern er Idee ist, als den Theiler des Alls beschreibt, durch welchen das Geistige sowohl als auch das Sinnliche in lauter Gegensätze gleichsam geschnitten werde; da er nun hier von der W. ganz dieselben Ausdrücke — *κρίσις* und *ἐναντιότητες* — gebraucht wie oben vom L.,

*) Rebekka übersetzt Ph. nach der arab. Bedeutung des Wortes רִבְקָה Seil, Strick, durch *ὑπομονή* und erklärt es p. 160, E durch *ἡ ἐπιμένουσα τοῖς καλοῖς ψυχή* oder kurzweg *ἡ τῶν καλῶν ὑπομονή*.

so kann es nicht zweifelhaft sein, daß er auch die Weisheit in demselben Sinne als Idee faßt, die durch Selbstmittheilung an die Materie die mannigfaltige Gestaltung derselben hervorbringt. Was den Punkt betrifft, daß die Menschenseelen von der W. getränkt werden, so vergleiche man de somn. II, 1141, B, wo ganz dasselbe vom L. vorkommt.

Besonders gern aber wird die göttliche W. als Idee oder überhaupt als Princip der menschlichen Weisheit dargestellt. So quis rer. div. haer. s. 498, D. Von den Opferthieren Gen. 15, 9 deutet Ph. die Turteltaube auf die göttliche und die Haustaube auf die menschliche W.: „διαφερούσας ἀλλήλων ᾗ διαφέρει γένος εἴδους ἢ μίμημα ἀρχετύπου." — Dasselbe findet sich in demselben Tractate 506, A. Moses habe die eine Hälfte des Blutes in die Becken und die andere an den Altar gegossen, um dadurch anzuzeigen, daß es eine doppelte Weisheit gibt, eine göttliche nehmlich und eine menschliche; jene sei ungemischt und rein, weshalb Moses das Blut auch dem ungemischten und einheitlichen Gotte ausgieße, die menschliche aber gemischt und zusammengesetzt, die daher auch die gemischten Elemente in der Menschheit verbinde. Die Reinheit der göttlichen Weisheit bezieht sich auf die Selbstständigkeit derselben als Idee, die Vermischung der menschlichen auf deren Vertheilung unter das Menschengeschlecht, weshalb es von jener in der vorigen Stelle heißt, sie liebe die Einsamkeit und diese mild und gesellig genannt wird.

Ferner ist die Weisheit die Idee der Tugend, wenngleich keine ausdrückliche Stelle vorkommt, wo sie als Generaltugend dargestellt würde. So Alleg. I, 54, E. Den Pison im Paradiese deutet Ph. von der Klugheit, und stellt sie mit dem Gen. 2, 11 genannten Golde gleich, worauf er fortfährt: „Es heißt: „das Gold jenes Landes war gut." Gibt es denn auch Gold, das nicht gut ist? Allerdings. Denn es gibt eine doppelte Klugheit, die allgemeine und die specielle. Die Klugheit in mir, weil sie speciell ist, ist nicht gut, denn bei meinem Tode stirbt sie mit; die allgemeine Klugheit aber, welche in der Weisheit Gottes und in dessen Hause wohnt, ist gut, denn unvergänglich wohnt sie in einem unvergänglichen Hause." Hier wird zwar blos die Klugheit aus der Weisheit Gottes abgeleitet; allein es versteht sich ganz von selbst, daß, wo diese ihren Sitz hat, auch die übrigen Tugenden wohnen, zumal Ph. gerade von dieser Stelle die vier Cardinaltugenden in so genauer Verbindung mit einander denkt, daß sie ihm wie vier Arme eines einzigen Flusses erscheinen. — Aehnliche Gedanken, ohne daß die Tugend von der Weisheit des Menschen streng geschieden wird, finden sich über die göttliche W. bei Ph. sehr oft unter den

mannigfaltigsten Bildern. Nach quod. omn. pr. lib. 867 öffnet sie ihren nach Weisheit verlangenden Jüngern die Thüren ihres Hörsaales und ergießt ihren reichen Strom über sie; nach de somn. II, 1145 tränkt sie die vernünftigen Gefilde in der Seele der Schaulustigen; de temulent. 257 heißt sie γλυκὺ ἀναδιδοῦσα νᾶμα καλοκἀγαθίας διψώσαις ψυχαῖς, ἀναγκαιότατον ὁμοῦ καὶ ἥδιστον πότον· quis rer. div. haer. s. 525 wird sie gerade wie anderwärts der L., mit einem Flusse verglichen, der Manna daherströmt; de fortit. 737 ist sie als Ertheilerin der Schätze des Wissens dargestellt, aus denen die Tugenden erblühen. Alleg. III, 61 heißt sie Stadt und Haus des Weisen; ebenso wird 69, C die Stiftshütte auf die Weisheit gedeutet, weil in ihr der Weise hause und weil sie ebenso Entfernung von den Unruhen des Leibes verlange, wie die Stiftshütte außerhalb des israelitischen Lagers aufgeschlagen gewesen sei (vgl. Exod. 33, 7). Nach de Prof. 457, D ist sie der stille Hafen, der vor den drängenden Wogen des Lebens schützt. Wieder nach einem andern Bilde ist sie der Weg, auf dem der Fromme wandelt, so quod d. s. immut. 316 und de plant. Noae 227. Auch wird der Jünger der W. γνώριμος genannt de temul. 250. Endlich wird auf die Weisheit auch das Manna gedeutet de nom. mutat. 1085, A. Ph. beschreibt hier den Isaak d. i. das gleich von Natur mit Weisheit und Tugend begabte Talent; er findet das Vorhandensein eines solchen weiter nicht wunderbar, da ja z. B. auch die Nase rieche, das Auge sehe, der Fuß gehe, ohne es vorher lernen zu müssen; dasselbe bezeuge jedoch auch Moses, da, obgleich sonst nach ihm die Nahrung durch saure Mühe aus der Erde gewonnen werde, sie doch dem Gott schauenden Geschlechte nach seinem Zeugnisse ohne menschliches Zuthun vom Himmel regne, denn er sage: „siehe, ich regne euch Brod vom Himmel." „Welche Speise soll er aber sonst damit meinen, als die menschliche Weisheit, welche der, bei welchem Klugheit (φρόνησις = σοφία) im reichsten Maaße ist, und Alles besonders am Sabbath tränkt, in die Seelen sendet, die Verlangen nach Tugend haben?" Man sieht, daß dieselbe Stelle Exod. 16, 4, die oben auf den L. angewendet wurde, hier auf die Weisheit gedeutet wird, wenn schon über die Function derselben als Generalidee nichts indicirt wird.

Sodann wird die W. von Ph. auch häufig als Person beschrieben, wiewohl sich die Darstellung überall als bloße Personification zu erkennen gibt. So ist diese entschieden de conf. ling. 327, C. Ph. beschreibt den Frieden und das Glück des Weisen, und fügt hinzu, derselbe sei aber auch zum Streite da, nehmlich zum Streite mit der Thorheit, wie dieß der Spruch

Jerm. 15, 10 beweise, den er, die Weisheit anredend, so anführt: „o Mutter, wie hast Du mich nicht durch Ertheilung von Leibesstärke, aber durch den eingepflanzten Haß gegen das Böse zu einem Manne des Unfriedens und des Zankes geboren, da ich von Natur zwar friedlich bin, aber auch deshalb gegen Diejenigen mich auflehne, welche die hohe Schönheit des Friedens beschandflecken!" Bei Jeremias wird ein Bedrängter aus der Menge als Repräsentant aller Unglücklichen angeführt, der im Unmuthe mit diesen Worten seine Geburt verwünscht; Ph. dagegen versteht unter der Mutter die Weisheit und redet in Folge dessen von ihr wie von einer Person. — Derselbe Fall findet Statt quis rer. div. haer. s. 488, E. Adam, der irdische Sinn, habe die Mutter des Geschlechts Eva, d. i. Leben genannt, als ob sie die Mutter alles Lebens sei, da sie doch vielmehr als die Mutter der Todten angesehen werden müsse: „*οἱ δὲ ζῶντες ὄντως μητέρα μὲν ἔχουσι σοφίαν, αἴσθησιν δὲ δούλην πρὸς ὑπηρεσίαν ἐπιστήμης ὑπὸ φύσεως δημιουργηθεῖσαν.*" Auch hier ist die W. Mutter genannt offenbar wegen der Parallele mit der Eva d. i. Sinnlichkeit. Besonders aber stellt sie Ph. gern als Mutter des Alls dar, wo Gott dann gewöhnlich Vater genannt wird. Allgemeiner Alleg. II, 1096, B. Daß der Mann Vater und Mutter verlasse, um seinem Weibe anzuhangen, erklärt Ph. in dem Sinne: „*ἕνεκα τῆς αἰσθήσεως ὁ νοῦς ὅταν αὐτῇ δουλωθῇ καταλίπῃ καὶ τὸν πατέρα, τὸν ὅλων θεόν, καὶ τὴν μητέρα τῶν συμπάντων, τὴν ἀρετὴν καὶ σοφίαν τοῦ θεοῦ, καὶ προσκολλᾶται καὶ ἑνοῦται τῇ αἰσθήσει καὶ ἀναλύεται εἰς αἴσθησιν ἵνα γένωνται μία σὰρξ καὶ ἓν πάθος οἱ δύο.*" Auch hier ist die Personification durch den Text veranlaßt; doch ist dieß keineswegs mit dem Zusatze *τῶν συμπάντων* der Fall; Ph. würde die W. vielmehr, wenn es nicht schon in seinem Gedankenkreise gelegen hätte, sie als Mutter der Welt zu fassen, schwerlich in diesem Sinne als Mutter dargestellt haben, da er der Stelle in der Genesis ausschließlich eine moralische Deutung gibt und es somit bei weitem näher gelegen hätte, sie als Mutter der Weisen zu bezeichnen. — Dasselbe bestimmter quod det. pot. ins. sol. 165, B. Ph. beweist hier, daß Kain nicht den Abel, sondern sich selbst gemordet habe, denn wenn der selbstsüchtige Kain dem frommen Abel durch allerlei sophistische Künste das Dogma, daß Alles auf Gott zu beziehen sei, zu entreißen suche, so thue er sich selbst den moralischen Tod an. Ueberhaupt fallen die Thaten des Geistes auf ihn selbst zurück, wie es im Gebote heißt: wer Vater und Mutter ehrt, dem soll es wohl gehen. Hier bedeutet der Vater Gott und die Mutter die Weisheit: „Wenn Du den Vater, welcher die Welt

erzeugte, und die Mutter, die Weisheit, durch welche Alles hervorgebracht ward, ehrst, so wird es Dir selbst wohl gehen, denn weder der sich selbst genügende Gott, noch die absolut vollendete Weisheit (ἡ ἄκρα καὶ παντελὴς ἐπιστήμη) bedarf irgend Etwas, so daß wer dieselben verehrt, nicht diesen, sondern sich selbst am meisten nützt." Offenbar ist sie auch hier des Textes wegen Mutter genannt: jedoch ist auch ebenso entschieden, daß ihr eine Theilnahme an der Weltschöpfung zugeschrieben wird. — Sehr bilderreich kommt derselbe Satz vor de temul. 344, C. Indem Ph. die Trunkenheit als Quelle alles Bösen und Geistlosen auffaßt, gilt sie ihm besonders für Rohheit; dieß beweist er aus Deutr. 21, 20, wo Moses den Eltern gebietet, den wiederspänstigen Sohn vor das öffentliche Gericht zu stellen und nach Ph.'s Auslegung bei der Anklage alle Laster in dem Vorwurfe der Trunkenheit zusammengefaßt werden, der Widersetzliche aber werde von Vater und Mutter ganz natürlich verdammt, denn Vater sei Gott und Mutter die Weisheit. „Vater und Mutter sind zwar einerlei Namen, aber haben verschiedene Bedeutung, denn Denjenigen, welcher dieß All schuf, werden wir billiger Weise zugleich Bildner und Vater des Geschaffenen nennen, Mutter aber des Schöpfers Weisheit (ἐπιστήμη), bei deren Umarmung Gott nicht wie ein Mensch den Samen der Schöpfung ausstreute. Diese aber, nachdem sie Gottes Samen empfangen, gebar in vollen Geburtswehen den einzigen und geliebten sichtbaren Sohn, diese Welt. Daher wird die Weisheit (σοφία) von Einem aus dem göttlichen Chorus also redend eingeführt: „Gott schuf mich als den Erstling seiner Werke und gründete mich vor der Zeit." (Prov. 8, 22) Denn es mußte Alles, was ins Dasein trat, jünger sein als die Mutter und Amme des Alls." Daß die Weisheit älter ist als die Welt, kommt noch de carit. 699, A vor. Da in diesen Stellen neben der Weisheit auch Gottes erwähnt ist und sich Ph. offenbar, besonders in der letzten Stelle, in Bildern und Personificationen bewegt, so ist sehr unklar, welcher Antheil an der Weltschöpfung der Weisheit von ihm eigentlich beigelegt wird, und man könnte leicht in Versuchung kommen, sie blos als die Eigenschaft Gottes anzusehen, vermöge deren er bei der Schöpfung Alles auf's Zweckmäßigste anzuordnen wußte, gerade wie im Tractate de mundi opif. auch der L. als die die Ideen concipirende Vernunft Gottes vorkommt. Indeß abgesehen davon, daß dazu die Ausdrücke, in denen Ph. redet, doch zu volltönig wären, so gibt es auch Stellen, welche beweisen, daß die W. bei der Schöpfung nach Ph. mehr als bloße Eigenschaft war. So heißt es de Prof. 466, B, der hohenpriesterliche L. könne sich nicht an seinem Vater und an seiner

Mutter verunreinigen, da er von den reinsten Eltern herstamme: „πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ συμπάντων ἐστὶ πατὴρ, μητρὸς δὲ σοφίας δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν." Obgleich auch hier Gottes als des Vaters Erwähnung geschieht und ein Text vorliegt, welcher die Personification veranlaßte, so wird doch in deutlichen Ausdrücken der W. bei der Schöpfung eine vermittelnde Thätigkeit in der Art beigemessen, daß Gott als letzter Grund des Seins überhaupt, die W. aber als ausführendes Organ erscheint. — Sodann ist der W., und zwar ohne daß sie Mutter genannt wird, die Schöpfung beigelegt quis rer. div. haer. s. 508, C. Auch zu dem Räucherwerk Exod. 30, 34 sei eine Gleichheit der Ingredienzien geboten; da aber durch das Myrrhenöl das Wasser, durch Onyx die Erde, durch Galle die Luft und durch Weihrauch das Feuer, also durch die ganze Mischung zusammen die vier Elemente dargestellt würden, so sei nach der wörtlichen Erklärung damit zwar ein köstlicher Wohlgeruch, aber symbolisch der Sinn gemeint: „ἵνα ὁ θείᾳ σοφίᾳ δημιουργηθεὶς κόσμος ἅπας ἀναφέρηται πρωῒ καὶ δειλινὸν ὁλοκαυτούμενος." Mag daher das Bild von der Mutter in den vorigen Stellen immerhin des Textes halber auf die Sophia übertragen sein; ihre Function als Weltschöpferin bleibt dennoch philonisch. Wenn jedoch hieraus zunächst blos hervorgeht, daß sie als etwas mehr denn als bloße Eigenschaft bei der Schöpfung thätig war, so bleibt die nähere Bestimmung darüber doch immer noch zweifelhaft. Um indeß hierüber ins Klare zu kommen, wird man wohl das Rechte treffen, wenn man die oben aus de Prof. 478 angeführte Stelle zu Hülfe nimmt, wo die Sophia als κρίσις τῶν ὅλων, ᾗ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται, dargestellt ist; wonach die W. ebenso wie der L. als Generalidee aufzufassen sein wird, welche sich dem Stoffe mittheilt und dadurch die geordneten Formen gleichsam einschneidet.

Bei so viel Punkten, in welchen die W. mit dem L. zusammentrifft, ist man gewiß berechtigt, beide im Wesentlichen für gleich zu halten. Hiefür gibt es aber auch besondere Aussprüche bei Ph., welche den L. und die W. für einerlei erklären. Dahin ist zu rechnen die Stelle de migrat. Abr. 392, D, wo Ph. die Mahnung an Jacob, in das Land seines Vaters zurückzukehren, mit den Worten erklärt: „μετανάστην χρὴ γενέσθαι εἰς τὴν πατρῴαν γῆν τοῦ ἱεροῦ λόγου καὶ τρόπον τινὰ τῶν ἀσκητῶν πατρὸς ἣ δ' ἐστὶ σοφία, τῶν φιλαρέτων ψυχῶν ἐνδιαίτημα ἄριστον." Zu bemerken ist jedoch, daß der L. hier allerdings blos als Princip der W. aufgefaßt ist und daher der Sache nach speciell mit der W. zusammenfällt. — Eine andere Stelle findet sich quod det. pot. ins. sol. 176, E. Kains

Verfluchung, daß ihm die Erde nicht mehr ihre Frucht bringen soll, deutet Ph. auf die Unersättlichkeit der sinnlichen Begierde, die trotz alles Genusses nie befriedigt werde, wogegen das Streben nach Weisheit nie des erfreulichsten Erfolges entbehre, wie Moses in seinem Abschiedsliede Deutr. 32, 13 bezeuge; nachdem er darauf den Felsen von der göttlichen W. erklärt hat, welche ihre Jünger aus sich selbst nähre und pflege, fährt er fort: „*τὴν πέτραν ταύτην ἑτέρωθι συνωνυμίᾳ χρώμενος, καλεῖ μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον, ὃς ὀνομάζεται τὸ γενικώτατον τί.*“ Da nach der allegorischen Erklärung der Fels die Weisheit, dieser aber blos mit Veränderung des Namens zugleich der L. ist, so müssen offenbar L. und Weisheit zusammenfallen, wobei jedoch wieder zu bemerken ist, daß der L. ebenfalls wie vorhin nach dem Zusammenhange als Idee der Weisheit aufgefaßt ist. — Eine noch präcisere Erklärung findet sich endlich Alleg. I, 52, B, eine Stelle, welche bereits S. 63 dagewesen ist. Der Fluß im Paradiese wird erklärt: „*ποταμὸς ἡ γενικὴ ἐστιν ἀγαθότης· αὕτη ἐκπορεύεται ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος.*“

Fassen wir nun zusammen, was bisher als philonische Lehre über die göttliche W. ermittelt ist, so ergibt sich, daß Ph. dieselbe sowohl durch die klarsten Aussprüche mit dem L. für identisch erklärt, als sich auch diese Identität im Einzelnen nachweisen läßt, sofern die Weisheit höchste Offenbarung Gottes ist, als Hypostase ausgeschieden aus seinen Kräften fungirt in ihrer Eigenschaft als Generalidee, sogar als *κρίσις τῶν πάντων*, als Idee der Weisheit und Tugend, als Weltschöpferin und mit mancherlei andern Prädicaten belegt, die wir am L. gefunden haben. Die Verschiedenheit beider kann daher zunächst keine andere als eine bloße Namensverschiedenheit sein. Dieß wird uns um so weniger Wunder nehmen, da Ph. in der Stelle de conf. ling. 341 den L. für *πολυώνυμος* erklärt und ihm auch sonst die mannigfaltigsten Namen gibt wie *οὐρανός, διαθήκη, ἡμέρα* u. s. w. Andererseits findet sich aber auch über die W. ein ganz ähnlicher Ausspruch Alleg. I, 48, A, wo Ph. das Paradies von der W. erklärt, und gleichsam, um sich wegen der Uebetragung eines so unpassenden Namens auf die W. zu rechtfertigen, hinzusetzt: „*τὴν μὲν γὰρ θείαν καὶ οὐράνιον σοφίαν πολλοῖς ὠνόμασεν ὀνόμασι καὶ πολυώνυμον οὖσαν δεδήλωκε· καὶ γὰρ ἀρχὴν καὶ εἰκόνα καὶ ὅρασιν θεοῦ κέκληκε.*“ Ging man aber so weit, daß man dem L. sowohl als auch der W. eine unumschränkte Vielnamigkeit beilegte, so war es natürlich, daß man auch die Namen *λόγος* und *σοφία* verwechselte. Ueber das Verhältniß beider Namen

zu einander läßt sich jedoch folgendes Nähere feststellen. Die Weisheit wird, wie oben bemerkt, in den Sprüchwörtern Salomonis öfters personificirt und Ph. selbst führt, um zu beweisen, daß sie schon bei den Propheten als Weltschöpferin auftrete, aus dem 8. Kapitel den 22. Vers de temul. 244 in der Gestalt an: „ὁ θεὸς ἐκτίσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με." Dabei kommen aber auch sehr viele Stellen im A. T. vor, wo das Wort Gottes ebenfalls ziemlich stark personificirt wird und ihm gerade diejenigen Thaten beigelegt werden, die man in Alexandrien dem höchsten göttlichen Mittelwesen zuschrieb. Dergleichen Stellen sind z. B. Ps. 33, 6 wo es heißt: „τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν." Ps. 147, 15: „ὁ ἀποστέλλων τὸ λόγιον αὐτοῦ τῇ γῇ, ἕως τάχους δραμεῖται ὁ λόγος αὐτοῦ" und V. 18: „ἀποστελεῖ τὸν λόγον αὐτοῦ, καὶ τήξει αὐτά." Jes. 55, 11: „οὕτως ἔσται τὸ ῥῆμά μου ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματός μου, οὐ μὴ ἀποστραφῇ, ἕως ἂν τελεσθῇ ὅσα ἂν ἠθέλησα καὶ εὐοδώσω τὰς ὁδούς σου καὶ τὰ ἐντάλματά μου." Während in diesen Stellen dem Worte Gottes die Schöpfung und Regierung der Welt zugeschrieben wird, so erscheint es als schützend und schirmend Ps. 107, 20: „ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτοὺς καὶ ἐῤῥύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν." Ewigkeit wird ihm beigelegt Ps. 119, 89: „εἰς τὸν αἰῶνα κύριε ὁ λόγος σου διαμένει ἐν τῷ οὐρανῷ." Jes. 40, 8 u. s. w. wozu dann noch die Stellen aus der Schöpfungsgeschichte kommen. Nahm man nun aus den oben angeführten Gründen in Alexandrien göttliche Mittelwesen an, und sah man sich ins Besondere veranlaßt, dem Sein Gottes eine allgemeine Offenbarung desselben entgegenzusetzen, so konnte man aus dem A. T. zwei Namen zur Bezeichnung derselben wählen. Da die Lehre von der Sophia in den Sprüchwörtern Salomonis am ausgebildetsten war, so lag es am nächsten, den Namen σοφία zu nehmen. Es konnte jedoch nicht fehlen, daß sich mit der weiblichen Form dieses Namens allerlei Unbequemlichkeiten verbanden, sobald man dem damit bezeichneten Subjecte männliche Functionen beilegen wollte. Dazu kommt, daß bei weitern Fortschritten der Theosophie in Alexandrien alles Weibliche als mangelhaft und gebrechlich angesehen wurde, worüber sich Ph. selbst erklärt, wenn er de Prof. 458, A sagt: „ὄνομα μὲν θῆλυ σοφίας ἐστὶν, ἄῤῥεν δ' ἡ φύσις" und de vict. 838, D: „τὸ ἄῤῥεν τοῦ θήλεως καὶ ἡγεμονικώτερον καὶ συγγενέστερον αἰτίῳ δραστικῷ· τὸ γὰρ θῆλυ ἀτελὲς, ὑπήκοον, ἐν τῷ πάσχειν μᾶλλον ἢ ποιεῖν ἐξεταζόμενον." Mußte man daher schon aus diesen Gründen sich mehr

zur Wahl des Namens λόγος hinneigen, so waren noch zwei andere Umstände hiefür entscheidend. Denn einmal dachte man sich das Sichselbstoffenbaren Gottes gern als ein Sprechen, und die Offenbarung daher als Wort, als Logos, welches zugleich die Vernunft Gottes also auch aus diesem Grunde Logos ist; sodann traf damit der griechische, besonders der platonische Sprachgebrauch zusammen. Während man sich daher für den Namen λόγος entschied, so besaßen jedoch jene Stellen in den Proverbien Ansehen genug, um auch ihren Namen geltend zu machen. Jedoch ließ man sich bei der Aufnahme desselben von einer vernünftigen Wahl leiten. Zu manchen Functionen paßt offenbar der Name σοφία vortrefflich; wo dieß der Fall ist, bediente man sich daher desselben wirklich, wenngleich der Name λόγος in diesen Beziehungen ebenso gebräuchlich war. Am passendsten aber ist er offenbar zur Benennung der göttlichen Weisheit, welche sich dem Menschen mittheilt; daher kommt es also, daß in dieser Function die göttliche W. bei Ph. bei weitem am häufigsten vorkommt. Zugleich bezeugen die beigebrachten Stellen, daß die göttliche W. immer so aufgefaßt ist, daß sie die W., sei es durch Selllstmittheilung, sei es durch Vermittelung der Lehre von außen an den Menschen bringt und so in ihm zur concreten Weisheit wird; dagegen erscheint sie nie als ὀρθὸς λ., oder als ἔλεγχος, zum deutlichen Beweise, daß sich der im Namen liegende Begriff geltend machte, der mit dem objectiven Sittengesetze und dem Gewissen wenigstens unmittelbar nichts zn schaffen hat, während diese Begriffe sich auch für das Wort λόγος vollkommen eignen. Daß sich Ph. die Sophia vorzugsweise als Geberin der Weisheit und dieß zwar ihrem Begriffe gemäß denkt, beweist überdieß die Stelle de migrat. Abr. 394, B, wo es heißt: „ὥσπερ γὰρ διὰ μουσικῆς τὰ κατὰ μουσικὴν, καὶ διὰ πάσης τέχνης τὰ ἐν ἑκάστῃ καταλαμβάνεται· οὕτω καὶ διὰ σοφίας τὸ σοφὸν θεωρεῖται· σοφία δὲ οὐ μόνον φωτὸς τρόπον ὄργανον τοῦ ὁρᾷν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ὁρᾷ.“ Ist hier auch zunächst von der menschlichen W. die Rede, so versteht es sich doch von selbst, daß Ph. diese von der göttlichen nicht losreißt, und daß er folglich auch bei dieser an ihrem eigentlichen Begriffe festhält. Weil sie sich ferner bequem als Mutter denken läßt, so steht zu erwarten, daß sie Ph. auch gern als Gebärerin des Alls ansah, und daß dieß wirklich geschehen ist, beweisen die angeführten Stellen. Selten dagegen erscheint sie als Idee, wiewohl ihr als κρίσις τῶν πάντων in dieser Beziehung ein ebenso großer Wirkungskreis zukommt, als dem L., wogegen sie als Naturkraft, als Weltgeist und als Engel nirgends bei Ph. vorkommt, weil sich diese Functionen weder für ein weibli-

ches Wesen überhaupt noch für die Weisheit ihrem Begriffe nach ins Besondere schicken wollten. Der Conflict zwischen beiden Namen ist einiger Maßen sichtbar in der schon angeführten Stelle quod det. pot. ins. sol. 176. So lange hier die Weisheit schlechthin als Schöpferin der menschlichen Erkenntniß dargestellt wird, nennt Ph. sie *σοφία*, beschreibt sie als Amme und Pflegerin der Seelen und schildert sie als Weib; wollte er aber nun den Ursprung der menschlichen W. aus der göttlichen näher beschreiben, so mußte er nach seiner Denkweise die göttliche zum allgemeinen sich mannigfach zerlegenden Begriffe oder zum *γενικώτατον* machen; zu diesem Zwecke beruft er sich nach seiner bekannten Auslegung auf das Manna, gibt dieses aber nicht für die *σοφία*, von der er doch eigentlich redet, sondern für den L. aus, wozu ihn gewiß nichts anderes veranlaßte, als daß ihm der Name *λόγος* zur Bezeichnung des allgemeinen Begriffs passender schien als *σοφία*. Will man daher den Unterschied zwischen L. und Sophia bei Ph. festsetzen, so ist es zwar entschieden, daß mit beiden Namen ein und dasselbe Subject bezeichnet wird, daß also ein objectiver Unterschied nicht Statt findet, daß aber auch im Gebrauche der Namen nicht völlige Willkühr herrscht, sondern in allen den Fällen *σοφία* gebraucht wird, wo sich die weibliche Form eignete, und der in diesem Worte liegende Begriff paßte, woraus sich zugleich ergibt, daß der L. bei Ph. viel häufiger vorkommen muß als die Sophia. Zum Beweise, daß das Wort *λόγος* zu immer allgemeinerem Gebrauche kam, dient besonders auch der Umstand, daß *λόγος* im Buche der Weisheit bereits in der Bedeutung „Engel" vorkommt, s. c. 18, 15, wo es vom Würgengel heißt: „*ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν, ἀπότομος πολεμιστὴς, εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς.*"

Das Verhältniß der *σοφία* zu den *λόγοι* betreffend, so kommen bei Ph. Andeutungen vor, die ganz zu demselben Resultate führen. Wenn wir hieher auch die Stelle de somn. I, 595, E nicht rechnen wollen, wo von *σοφίας ὀρθοὶ λόγοι* die Rede ist, da dieß nach dem Zusammenhange wahrscheinlich nicht heißt: „die *ὀρθ. λ.*, welche aus der *σοφ.* hervorgehen" — wo sie dann allerdings zur *σοφ.* in dasselbe Verhältniß gesetzt wären, wie sie sonst zum L. stehen — sondern: „die *ὀρθ. λ.*, welche die Weisheit bewirken," so bleibt es um so beachtenswerther, daß wenigstens an einer Stelle die Logoi ebenso mit der W. verwechselt werden, wie dieß sonst in Betreff des L. geschieht. Dieß ist wesentlich der Fall in den S. 136 aus der Schrift de congr. quaer. erudit. grat. angeführten Worten. Da aber die Verwechselung der Logoi mit dem L. nur darin ihren Grund hat,

daß sie Offenbarungen des Letztern sind, so folgt aus jener Stelle, daß Ph. die Logoi auch als Offenbarungen der W. ansieht, was um so leichter zu begreifen ist, da diese ihrem Begriffe gemäß als Generalwissenschaft aufgefaßt werden mußte, die sich von selbst in verschiedene Species zerlegt.

Zum Schluß ist nur noch ein Wort über die Stellen zu sagen, welche der Identität der W. mit dem L. zu widersprechen scheinen. Hiehin gehört zunächst die Fortsetzung der S. 144 aus Alleg. II, 1103 angeführten Stelle, wo Ph. den Fels, aus dem Moses Wasser schlug, für die Weisheit erklärt, aus welchem die Seelen getränkt werden, worauf es weiter heißt: „Wenn sie aber getränkt sind, so werden sie auch mit dem Manna d. h. dem Allgemeinsten gespeist; dieß ist aber Gott und der L." Wenn indeß hier auch die Tränkung durch die W. von der Speisung durch den L. getrennt ist, und eine auf die andere folgen soll, mithin auch die W. von dem L. unterschieden zu sein scheint, so ist doch zu bemerken, daß sich ein wirklicher Unterschied zwischen dem Speisen und Tränken bei Auflösung des Bildes nicht denken läßt. Es ist daher so gut wie gewiß, daß Ph. jene Trennung der Begriffe blos vorgenommen hat, um den vollen und allseitigen Genuß der Weisheit zu bezeichnen, der sich ihm im Trinken und Essen erschöpfte. Da er sich aber bei der Darstellung des Letztern an das Manna zu halten pflegt, und er dieses wiederum als die allgemeinste Idee auffaßt, so bringt er plötzlich den L. in seine Beschreibung, da ihm dieser Name zur Bezeichnung des γενικώτατον passender ist als der der Weisheit; weshalb die vorliegende Stelle nur für eine Parallele zu der S. 149 aus quod det. pot. ins. sol. beigebrachten zu halten ist. — Ebenso wenig will die S. 150 aus de Prof. 466 angeführte Stelle besagen, wo die W. die Mutter des Hohenpriesters, des L, heißt. Es ist hier einmal leicht nachzuweisen, daß sich Ph. durch den Text hat leiten lassen. Er erklärt nehmlich, wie oben gezeigt, daß mit dem Hohenpriester, von dessen Tode die Rückkehr des unvorsätzlichen Mörders abhängig ist, nicht ein Mensch sondern der L. gemeint sei; in dieser Absicht sucht er zwischen beiden so viel Aehnlichkeiten als möglich auf; eine solche wollte er auch in Lev. 21, 11 finden, wo es von dem Hohenpriester heißt, er solle sich an keinem Todten, weder an Vater noch Mutter verunreinigen. Da nun in dieser Stelle einmal von beiden Eltern die Rede ist, so steht er auch nicht an, beide auf den L. überzutragen. Ueberhaupt aber ist auf ein Subordinationsverhältniß zwischen dem L. und der W. gar nicht ausgesprochen, wie sich besonders aus der bereits S. 31 angeführten, aber in dieser Beziehung noch nicht besprochenen Stelle aus de somn. II darthun läßt. Einmal erklärt er hier nehmlich Eden für die

W., und um den Strom auch passend zu deuten, setzt er hinzu: „κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον θεῖος λόγος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίζῃ τὰ ὀλύμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαστήματα.“ Während er also hier den L. aus der W. ableitet, so spricht er kurz darauf umgekehrt, indem er in Beziehung auf Ps. 65, 9 sagt: „ἀλλ' ὡς ἔοικε πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα,“. wonach offenbar die W. im L. enthalten ist. Was den Grundgedanken betrifft, so will Ph. den Ursprung der auf die Welt und in Sonderheit auf den Menschen wirkenden Offenbarung Gottes erklären; da diese in und durch den L. geschieht oder vielmehr der göttliche L. selber ist, so konnte er ebenso wohl sagen, der in der Welt und im Menschen wirksame L. gehe von der Weisheit = Logos aus, als er auch behaupten konnte, die in der Welt und im Menschen wirkende Weisheit gehe vom L. = Weisheit aus, oder, wie er es im Folgenden wirklich thut, der göttliche L. gieße sich in die Welt selber aus. Alle drei Auffassungen laufen daher auf dasselbe hinaus, und von einer Subordination zwischen der W. und dem L. kann also nicht die Rede sein, da vielmehr der Unterschied blos darin beruht, daß der L. einmal in abstracto und das andere Mal in concreto zu fassen ist. Dieß auf die Stelle de Prof. 466 angewandt, gibt demnach den ganz passenden Sinn, daß der im Menschen wohnende L., der gleichwohl von dem göttlichen wesentlich nicht verschieden ist, seinen Ursprung zuletzt in Gott, demnächst aber in der göttlichen W. = L. hat. Auf gleiche Weise sind alle übrigen Stellen zu beurtheilen, wo entweder der L. oder die W. in Beziehung auf den Menschen gesetzt und dann entweder jener von der in abstracto gefaßten W., oder diese von dem in abstracto gefaßten L. abgeleitet ist.

In Betreff der Namen, die von der W. vorkommen, ist zu bemerken, daß diese sämmtlich weiblich sind, während unter denen des L. viele männliche vorkommen. Sie heißt in zerstreuten Stellen φρόνησις, ἐπιστήμη, ἀρετή; de temul. 252, D führt sie das Prädicat τέχνη τεχνῶν, der wieder de vict. offer. 849, A die φύσις, die θεία τέχνη, welche den menschlichen Leib aus den Elementen zusammenmischte, so ziemlich gleich gestellt ist. — Die W. hat, wie der L. am Hohenpriester, so an der Stiftshütte ihr Symbol. Weiter läßt sich Ph. darüber aus de congr. quaer. erud. grat. 440, E. Er preist hier die Zehnzahl und kommt daher auf die zehn Decken in der Stiftshütte nach Exod. 26, 1 zu sprechen, worüber er sich ausläßt: „Da die Stiftshütte die göttliche Wohnung sein sollte, so bestimmte er ihr zehn Teppiche; denn die Stätte der Weisheit mußte die

vollkommene Zahl befassen. Die Weisheit aber ist die Königsburg des allherrschenden, alleinigen Königs; dieß ist sein intelligibeles Haus, die Welt aber ist sein sichtbares, weshalb auch die Teppiche aus den Symbolen der vier Elemente gewebt sind." Die Stiftshütte gilt also insofern für das Symbol der Weisheit, als in dieser Gott wohnt und zugleich auch die Stiftshütte für die Wohnung Gottes angesehen ward. Daneben ist aber auch das heilige Zelt Symbol vom Wohnen Gottes in der sichtbaren Welt, da die Stoffe, aus denen die Teppiche gewebt sind, die vier Elemente allegorisch darstellen. — Anders ist der Grund, warum die Stiftshütte Symbol der Weisheit sei, quis rer. div. haer. s. 496, C angegeben; denn es heißt dort, weil die Stiftshütte zu dem von der Sünde reinigenden Opfer diene, alle Reinheit aber von der Weisheit ausgehe, so sei jene das Sinnbild von dieser.

Endlich gibt es auch alttestamentliche Personen, die Ph. in der allegorischen Erklärung mehr oder weniger mit der göttlichen W. in Verbindung bringt. So ist Rebekka die Seele, die aus dem Quelle der göttlichen Weisheit schöpft de Prof. 478. Symbole der letztern selbst sind die beiden hebräischen Wehmütter Siphru und Pua Exod. 1, 15. Den Namen der erstern verwechselt Ph. mit צִפֹּרָה (Exod. 2, 21) wie Moses Weib hieß, da die LXX beide Namen durch *Σεπφώρα* geben, und nimmt ihn für das Symbol der göttlichen W., weil diese wie ein Vogel immer aufwärts steige. פּוּעָה nimmt er für יְפִי splendor und faßt sie als das Symbol der menschlichen W. auf, weil diese Schamröthe bewirke quis rer. div. haer. s. 498. Auch Bethuel wird auf die W. gedeutet de Prof. 457, E, weil sie Gottes Tochter sei (בַּת und אֵל); wenn jedoch Bethuel Rebekka's Vater sei, so dürfe man sich darüber nicht wundern, da auch die W., obgleich weiblich benannt, männliches Wesen besitze, sofern sie Erkenntniß, Einsicht, Wissenschaft, Klugheit und schöne rühmliche Thaten erzeuge.

IV. Der Geist Gottes.

Da der Ursprung aus Gott und der fortdauernde substantielle Zusammenhang mit ihm Hauptmerkmal der göttlichen Mittelwesen ist, so gibt es nur zwei Stellen bei Ph., die uns das Recht geben, auch den göttlichen Geist dazu zu rechnen. Die eine ist Alleg. I, 47, A. Ph. erklärt hier Gen. 2, 7: „*καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς. καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.*" Er versteht unter *ἄνθρωπος* wie öfter

den νοῦς und meint, dieser würde irdisch und vergänglich sein, wenn ihm nicht Gott die Kraft des wahren Lebens eingehaucht hätte. Die That des Einhauchens beschreibt er aber so: dreierlei sei dazu nöthig, ein Einhauchendes, ein Empfangendes und ein Eingehauchtes: „τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεός· τὸ δὲ δεχόμενον, ὁ νοῦς· τὸ δ' ἐπιπνεόμενον, τὸ πνεῦμα· τί οὖν ἐκ τούτων συνάγεται; ἕνωσις γίνεται τῶν τριῶν, τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου." Zunächst ist klar, daß der eingehauchte Geist etwas von dem νοῦς Verschiedenes ist; denn dieser ist bereits im Menschen, wie ihm das πνεῦμα zuertheilt wird. Die Hauptschwierigkeit aber liegt in den Worten: διὰ τοῦ μέσου πνεύματος. Der Zusammenhang verlangt durchaus, πν. hier von dem eingehauchten Objecte zu verstehen, und doch sieht man nicht wohl ein, warum alsdann dasselbe μέσον genannt wird. Der einzige Ausweg ist der, das Adject. μέσον activisch, in der Bedeutung: „vermittelnd" zu fassen, wofür Passow als Auctorität den Thucydides anführt. Alsdann erhebt sich aber die neue Schwierigkeit, daß plötzlich noch ein anderes Agens, nehmlich die Kraft Gottes, hinzutritt und diese sich zu dem menschlichen νοῦς hinausdehnt, während der Geist, der doch nach dem Vorigen dem Menschen mitgetheilt wird, den Uebergang der göttlichen Kraft in die menschliche Vernunft nur vermittelt. Um dieß mit den vorigen klaren Worten zu vereinigen, wird man wohlthun, daran fest zu halten, daß das eingehauchte Object das πν. ist und anzunehmen haben, daß statt des Geistes als Wechselbegriff die göttliche Kraft gesetzt ist. Denn Ph. erklärt im Vorigen das Einhauchen für einen blos bildlichen Ausdruck, da Gott dergleichen Organe nicht besitze, und findet darin sicherlich nur den allgemeinen Gedanken, daß eine Kraft aus Gott heraus und in den Menschen hineingehe; dieß nennt er ein τείνειν, ein Ausdehnen, und da zu diesem Ausdrucke das Wort δύναμις passender ist als πνεῦμα, so setzt er die Kraft Gottes an dessen Stelle, während er eigentlich den Geist meint. Um jedoch diesen als Hauptbegriff nicht gänzlich zu übergehen, so schreibt er ihm eine vermittelnde Thätigkeit zu, die sich insofern freilich ziemlich ungeschickt ausnimmt, als das vermittelnde Subject (der Geist) mit dem vermittelten Objecte (der Kraft Gottes) real zusammenfällt, wenngleich sich beide allenfalls in der Art unterscheiden ließen, daß die δύναμις die eigentliche sich zu dem Menschen ausdehnende Kraft Gottes, das πνεῦμα dagegen das dieselbe in Bewegung setzende Princip sein könnte, welches sich insofern in der δύναμις zugleich dem Menschen mittheilte. Mag aber auch das Einzelne bei dieser Erklärung richtig getroffen sein oder nicht, so viel

bleibt immer sicher, daß das πν. nach Ph. von Gott ausgeht und sich dem Menschen mittheile. Dasselbe ist ferner etwas Höheres als der menschliche νοῦς, und hat nach der vorliegenden Stelle folgende Functionen. 1) Es ist die δύναμις ἀληθινῆς ζωῆς, auch heißt es S. 46, E geradezu ἀληθινὴ ζωή. 2) Es macht den Menschen zurechnungsfähig, denn es darf sich Niemand mit ἄγνοια ἀδικημάτων entschuldigen; ebendas. 3) Gott zieht den Menschen vermittelst des πν. zu sich hinauf, so daß der menschlichen Vernunft eine gewisse Gotteserkenntniß zu Theil wird. S. 47.

Die zweite Stelle ist de mundi opif. 31, A. Ph. beschreibt hier ebenfalls nach Gen. 2, 7 die Schöpfung des wirklichen Menschen, nachdem er 1, 26 auf den Idealmenschen bezogen hatte. Er sagt: „Der sinnliche und specielle Mensch, heißt es, sei aus irdischer Materie und dem göttlichen Geiste zusammengesetzt, denn der Körper sei entstanden, indem der Künstler Erde genommen und daraus eine menschliche Gestalt gebildet habe. Die Seele aber ist überhaupt aus nichts Geschaffenem geworden, sondern aus dem Vater und Herrscher des Alls herabgekommen, denn das Einblasen war nichts Anderes, als daß der göttliche Geist von jenem seligen und gebenedeiten Wesen wie in eine Kolonie zum Frommen unseres Geschlechts hieher gewandert ist, damit, wenn auch sterblich nach dem sichtbaren Theile, es doch nach dem unsichtbaren unsterblich wäre." Zwar ist hier blos vom πν. θεῖον die Rede, sofern es sich in dem Menschen niedergelassen hat; da jedoch dieses ganz dasselbe mit dem ist, was sonst Geist Gottes genannt wird, so gilt das von diesem überhaupt was hier von dem im Menschen wohnenden Geiste gesagt ist. Und hier ist es denn ganz offenbar, daß Ph. ein substantielles Heraustreten desselben aus Gott annimmt, denn es heißt ausdrücklich: „ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν πάντων γεγένησθαι," und ganz dasselbe wird ausgedrückt, wenn er mit einem Ansiedler verglichen wird, der aus Gott herauswandert (ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης φύσεως στειλάμενος) und sich in dem Menschen niederläßt; denn offenbar liegt darin die substantielle Lostrennung desselben von Gott, welche die bleibende Verbindung mit ihm zugleich mit in sich schließt. Gehen wir alsdann von dieser Stelle auf die vorige zurück, so werden wir, auch abgesehen von der in Ph.'s Sinne dazu gegebenen Erklärung, gewiß berechtigt sein, auch dort ein substantielles Herausgehen des Geistes aus Gott anzunehmen, und es würde sich daher in diesen beiden Stellen auch in Betreff des Gottesgeistes der von den Mittelwesen bisher gefundene Grundtypus zeigen, wonach sie aus dem göttlichen Wesen oder aus der

Substanz Gottes heraustreten und diese in die Schöpfung durch Selbstmittheilung übertragen.

Der Geist ist nach de gigant. 287, A doppelter Art: „Geist heißt in der einen Beziehung die auf die Erde strömende Luft, das dritte Element, das über dem Wasser ruht, weshalb es in der Schöpfungsgeschichte heißt: „Der Geist Gottes schwebte über dem Wasser," weil die Luft, da sie leicht ist, aufwärts steigt und ihr das Wasser zum Fundamente dient. In der andern Beziehung heißt Geist die ungemischte Wissenschaft, an der jeder Weise vollen Antheil hat." In letzterer Hinsicht wird er folgender Maaßen beschrieben: „Was der Geist Gottes sei, lasse sich aus Exod. 31, 2. 3 ersehen, wo es heiße, Gott habe den Künstler Bezaleel mit dem göttlichen Geiste d. h. mit Weisheit, Kunde und Einsicht in allerlei Werk erfüllt. Desgleichen habe der göttliche Geist in den siebenzig Aeltesten in Israel gewaltet, die dadurch das wahrhafte Alter erlangt haben. Wenn es jedoch Num. 11, 17 heiße; „Ich will von dem Geiste, der auf Dir ist, nehmen und es auf die siebenzig Aeltesten legen", so solle man nicht etwa glauben, daß dieß durch Abschneiden und Trennen geschehe, vielmehr sei es mit der Wissenschaft wie mit dem Feuer, das, wenn es auch tausend Fackeln angezündet, doch nicht abnehme: öfter vervollkommene sie sich sogar dadurch wie Quellen, die, je mehr man daraus schöpfe, desto süßer würden, denn der Umgang mit Andern erzeuge die höchste Bildung. Hätte Moses individueller Geist auf so viel Jünger vertheilt werden sollen, so würde er allerdings eine Verringerung erlitten haben; aber es war ja vielmehr der auf ihm ruhende Geist, der weise, der göttliche, der untheilbare, der untrennbare, der vollendete, der Alles durch Alles erfüllende, der Heil bringende, der nie einem Abnehmen unterworfen ist." Man sieht hieraus, daß Ph. das *πν.* in doppeltem, in physischem und moralischem Sinne faßt, und daß er ersteren bei Gen. 1, 2 anwendet. Der Geist in der zweiten Beziehung ist der *ἐπιστήμη* gleich gesetzt und ganz wie eine Idee beschrieben, welche aus ihrer unerschöpflichen Fülle an die Individuen mittheilt, ohne selbst den geringsten Abbruch dadurch zu erleiden. Was von der Vervollkommnung desselben gesagt ist, bezieht sich natürlich nicht auf den Geist an sich, sondern auf den in Individuen befindlichen, der nur als solcher eines Fortschreitens fähig ist. Wenn indeß Ph. hier den Geist entweder als Luft oder als die allgemeine Wissenschaft nimmt, so ist er mehr der Worterklärung von *πνεῦμα* gefolgt, denn die Realeintheilung liegt eigentlich am Ende der Stelle, wo er vom Geiste sagt, er sei *τὸ πάντη δι' ὅλων ἐκπεπληρωμένον*, die Alles erfüllende Kraft, und da unter dem „Alles" die Natur

und der Mensch zu verstehen sein wird: so wird es am angemessensten sein, den Geist zu betrachten in seiner kosmischen und in seiner moralischen Beziehung.

1. In kosmischer Beziehung. Außer der eben angeführten Stelle, die genau mit dem de somn. II, 1141 vom Logos Gesagten übereinstimmt, sind nur noch zwei andere hieher zu zählen. Die erste ist de mundi opif. 30, A. Indem Ph. den Strom Gen. 2, 6 wörtlich faßt, tadelt er die andern Philosophen, daß sie in ihren Kosmogonien das Meer vom süßen Wasser weiter nicht trennen, und beide Wasserarten zu dem Elemente des Wassers zählen, wogegen Moses sehr richtig hiefür blos das Meerwasser halte und das süße für einen Bestandtheil der Erde ansehe, sofern es dieser zum Bindemittel diene: „denn das Trockene wird theils durch die Kraft des verbindenden Geistes (πνεύματος ἑνωτικοῦ δυνάμει) zusammengehalten, theils indem die Feuchtigkeit die Zerbröckelung in kleine Stückchen verhütet." Man wird sich hiebei der parallelen Stellen über den L. erinnern, wobei jedoch der Unterschied hervortritt, daß der L. in einem allgemeineren Sinne als Weltband aufgefaßt wird, während sich der Geist auf die Erde beschränkt, wennschon die angeführte Stelle de gigant. 287 seine Wirksamkeit ebenfalls verallgemeinert. — Die andere Stelle ist quod deus s. immut. 298, D. Das Körperliche hat entweder starres Leben (ἕξις) oder Organismus, oder eine vernünftige Seele. „Den Steinen oder dem vom Stamme abgebrochenen Holze hat Gott das festeste Band gegeben, nehmlich Starrheit; dieß ist der Geist, der zu sich selbst zurückgeht (πνεῦμα ἀνυστρέφον ἐφ' ἑαυτό). Denn er fängt vom Mittelpunkte an, sich bis auf die Gränzen auszudehnen; wenn er aber die Spitze der Oberfläche berührt hat, so beugt er sich wieder zurück, bis er wieder auf dieselbe Stelle gelangt, von welcher er zuerst ausging. So läuft die Starrheit ununterbrochen hin und her, wie es die Läufer beim Wettrennen nachahmen." Wenn Ph. hier das gebundene Leben der Mineralien πνεῦμα nennt, so ist unter diesem ebenso eine kosmische Kraft zu verstehen, wie vorhin in Betreff des trockenen Erdbodens. Obgleich vorauszusetzen ist, daß Ph. denselben Geist, wenngleich in vollkommnerer Form auch in den Pflanzen und Thieren, über welche er sich im Folgenden ausläßt, angenommen haben wird, so übergehen wir doch die nähere Beschreibung davon, weil daselbst das πνεῦμα nicht ausdrücklich genannt ist.

2. Häufiger sind die Stellen, welche das πν. in moralischer Beziehung betrachten. Hier kommt es in doppelter Hinsicht vor, entweder als eine angeborene Kraft des Menschen, oder als eine Gabe von oben, die

wieder verschwinden kann wie sie gekommen ist. — Als dem Menschen immanent erscheint der Geist zunächst in den zwei schon angeführten Stellen aus de mundi opif. und Alleg. I, wonach er das höhere Erkenntnißvermögen ausmacht. Eine eigenthümliche Wendung gibt Ph. diesem Gedanken S. 47, E, indem er bei der Uebersetzung der LXX: „καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς das πνοή urgirt und sehr genau vom πνεῦμα unterscheidet. Er läßt sich darüber so aus: „Es heiße πνοή und nicht πνεῦμα, als ob ein Unterschied sei. Im πνεῦμα nehmlich liegt der Begriff der Macht, Stärke und Kraft, aber πνοή ist nur ein Hauch, ein sanfter und leiser Anflug. Der Idealvernunft läßt sich daher Theilnahme am πνεῦμα zuschreiben, denn ihr Geist besitzt Gewalt; aber der aus Materie geschaffene Mensch besitzt nur einen leichten und flüchtigen Hauch, gleichsam einen Duft wie von Gewürzen, welche, wenn sie auch verschlossen werden, doch einen Wohlgeruch verbreiten.“ Da indeß die vorigen Stellen deutlich genug sagen, daß dem Menschen das πν. eigen ist, so beruht die hier gegebene Unterscheidung blos auf einer subtilen Pressung der Worte, der der allgemeinere Gedanke zu Grunde liegt, daß der Generalvernunft das πν. in einem höhern Grade zukommt als dem irdischen Menschen. — Eine ebenfalls eigenthümliche Wendung findet sich quod det. pot. ins. sol. 170, C. Ph. fragt sich hier zu Gen. 4, 10, wo es heißt, die Stimme des Blutes vom erschlagenen Abel schrie zu Gott, warum das Wesen der Seele im Pentateuch so oft ins Blut gesetzt werde (Lev. 17, 11. 14), da es doch nach Gen. 2, 7 im Geiste bestehe. Er löst die Frage so, daß er die Seele in einem allgemeinen Sinne faßt und sie sowohl für das animalische als auch für das vernünftige Princip ansieht; sofern sie nun jenes sei, mache sie die Lebenskraft aus (δύναμις ζωτική), und diese habe ihr Bestehen im Blute, das vernünftige Princip aber, welches aus dem Quelle aller Vernunft, aus Gott geflossen sei, habe zu seinem eigentlichen Wesen den Geist: „ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀποῤῥυεῖσα πηγῆς (δύναμις οὐσίαν ἔλαχε) πνεῦμα, οὐκ ἀέρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινα καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωϋσῆς εἰκόνα καλεῖ, δηλῶν, ὅτι ἀρχέτυπον μὲν φύσεως λογικῆς ὁ θεός ἐστι, μίμημα δὲ καὶ ἀπεικόνισμα ἄνθρωπος, οὐ τὸ διφυὲς ζῶον, ἀλλὰ τὸ τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶδος, ὃ νοῦς καὶ λόγος κέκληται.“ Wir sehen aus dieser Stelle einmal, daß der Geist das Wesen der menschlichen Vernunft ausmacht, daß er folglich auch zum Wesen des Menschen gehört; sodann aber ist der Geist ein Abdruck einer göttlichen Kraft, die der Bezeichnung nach offenbar der L. ist; es er-

gibt sich daher, daß der L. das Allgemeine und der Geist das Besondere ist, ein Offenbarung Gottes im Wesentlichen von derselben Natur wie der L., nur etwa von beschränkterem Umfange, der sich namentlich in dieser Stelle herausstellt, wo der Geist blos in Verbindung mit dem Menschen gedacht wird. — Ganz in derselben Weise spricht sich Ph. quis rer. div. haer. s. 489, A aus, nur daß das Empfangen des göttlichen Geistes von Seiten des Menschen mit der Bildung desselben nach dem göttlichen Ebenbilde völlig gleich gesetzt wird, wiederum zum Beweise, daß der Geist etwas Bleibendes im Menschen und im Wesentlichen vom L. nicht verschieden ist. Zugleich gebraucht hier Ph. die doppelte Natur der ψυχή zu einer moralischen Anwendung, indem er daraus erklärt, daß sich ein Theil der Menschen zur geistigen Natur, dagegen der andere zu den Lüsten des Fleisches hinneige.

Aber nicht allein als eingeborene Kraft, sondern auch als außerordentlicher Beistand kommt der Geist Gottes bei Ph. vor, und zwar ebenso wie der L. in einer doppelten Beziehung, indem er entweder als Urheber der Sittlichkeit oder der Intelligenz erscheint, was jedoch in andern Stellen sich nicht genau scheiden läßt. Quelle für diese Vorstellung ist vorzugsweise das Buch de gigantibus, wo Ph. den Spruch Gen. 6, 3 behandelt, worin es heißt, der Geist Gottes solle nicht ewig unter den Menschen bleiben und die LXX übersetzen: „οὐ μὴ καταμείνη τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα." Ph. urgirt zunächst das Wort καταμένειν, und meint: „Der Geist Gottes könne im Menschen wohl μένειν, aber nicht καταμένειν d. h. wohl auf einige Zeit aber nicht für immer verweilen, da die Erkenntniß des Besten selbst dem Profanen sogar ohne sein Zuthun zufalle, nur daß er nicht im Stande sei, sie fest zu halten und zu bewahren, denn sie entweiche sogleich von denen, zu welchen sie eingekehrt sei, da sie die Entstellung des Gesetzes und des Rechtes verabscheue, und komme nur zu ihnen, um sie dafür zu züchtigen, daß sie statt des Guten das Böse gewählt." Der Geist ist hier mit der Erkenntniß des Guten geradezu verwechselt, und es verbindet sich damit zugleich die Aeußerung desselben im Gewissen, wobei er züchtigend und strafend eintritt. S. 288, A ist dem Geiste die ἀνεπιστημοσύνη entgegengesetzt, welche im Fleische ihre größte Stütze finde; auch wird der Geist geradezu der Weisheit gleich gesetzt. „Es heißt weil sie Fleisch seien, könne der göttliche Geist nicht bei ihnen verbleiben. Freilich bringen auch die Ehe, die Kindererziehung, der Erwerb des Unterhalts die Weisheit vor ihrer Blüthe zum Verwelken, aber nichts ist ihrem Wachsthume so hinderlich als das Fleisch." Ferner wird

der Geist der Weisheit S. 290 dem ὀρθὸς λόγος gleich gesetzt. Ph. meint hier, wir sollten uns aus Scheu vor der Allgegenwart Gottes oder aus Furcht vor Strafe des Bösen enthalten: „damit der göttliche Geist der Weisheit nicht von uns weiche, sondern immerfort bei uns verharre, wie beim Weisen, dem Moses; denn dieser genießt die tiefste Ruhe und ist keinem Wechsel unterworfen, weil der Weise sich von der Tugend nicht trennt, die Tugend nicht wankt und der Fromme unwandelbar ist, sondern beide durch die Festigkeit des ὀρθὸς λ. gehalten sind.“ Die sittliche Festigkeit durch den ὀρθὸς λ. ist hier mit dem Festhalten des Geistes durch Vermeidung des Unrechts vertauscht, und der Geist als etwas dargestellt, was den Menschen ebenso wie der ὀρθὸς λόγος verlassen kann. Im Folgenden läßt sich Ph. darauf ein, zu zeigen, wie durch Befolgung des Sittengesetzes das Leben an Einheit gewinne und dadurch Ruhe und Friede einkehre, worauf es weiter heißt: „Wie nun in der Vielheit d. h. in denjenigen, welche sich viele Zwecke im Leben vorsetzen, der göttliche Geist nicht beständig bleibt, wenn er auch auf kurze Zeit bei ihnen einkehrt, sondern nur bei denjenigen auf die Dauer verharrt, welche alles Geschaffene und alle Hüllen und Vorhänge der Meinung abthuen, und mit ungebundenem freien Geiste zu Gott empor dringen: so bleibt der Geist auch auf Moses, der in das Dunkel eingedrungen ist, fortwährend und leitet ihn auf jeden rechten Weg, von Andern aber trennt er sich sehr bald.“ Von Hüllen und Vorhängen der Meinung ist die Rede, weil Ph. den Vorhang vor dem Allerheiligsten von den Hindernissen deutet, welche der Anschauung Gottes hemmend in den Weg treten. — Aehnliche Aeußerungen kommen indeß auch in andern Büchern vor, z. B. de mundi opif. 33, C. Ausführlicher de plant. Noae 217: „Gott habe dem Menschen den göttlichen Geist eingehaucht, um ihn empor zu ziehen, weshalb der Mensch auch eine aufrechte Stellung empfangen habe; denn der vom göttlichen Geiste Angehauchte müsse zu Gott gerufen werden; heben doch Wirbelwinde und Wasserhosen Bäume mit den Wurzeln in die Luft, und werden doch große Lastschiffe wie etwas Leichtes mitten aus dem Meere herausgerissen: um so mehr müßte doch durch die Kraft des göttlichen Geistes, der Alles vermöge und Alles überwinde, der Geist des Menschen und besonders der des ächten Philosophen, da er von Natur leicht sei, aufwärts gezogen werden, denn dieser neige sich nicht abwärts aus Liebe zur Erde, von der er sich vielmehr beständig zu trennen sich bemühe und schwinge sich aufwärts, ergriffen von der Liebe zu dem höhern, heiligern und glücklichern Wesen.“ Der Vergleich des Aufhebens sinnlicher Gegenstände durch den Sturm mit dem Empor-

steigen des Menschengeistes durch den Gottesgeist hat sicherlich darin seinen Grund, daß Ph. im Winde und im göttlichen Geiste im Wesentlichen dieselbe Kraft annimmt.

Eine besondere Species des Geistes ist das πνεῦμα προφητικόν, worüber noch Weniges beizubringen ist. Eine Hauptstelle darüber findet sich quis rer. div. haer. s. 518. A. Ph. erklärt Gen. 15, 12, wo die LXX übersetzen: „περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἐπέπεσε τῷ Ἄβραμ, καὶ ἰδοὺ φόβος σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ", und sagt darüber, ἔκστασις habe viererlei Bedeutungen, die vierte sei die der prophetischen Begeisterung, wo der Mensch nicht seine eignen Gedanken, sondern die Eingebungen eines Andern ausspreche, wie dieß bei Noah, Isaak, Jacob und vorzüglich bei Moses der Fall gewesen sei. Auf Veranlassung des Textes vergleicht dann Ph. den Gottesgeist mit der Sonne: „Denn wenn das göttliche Licht aufglänzt, so geht das menschliche unter, wenn aber jenes aufgeht, so verschwindet dieses. So ist es bei dem Propheten. Denn der eigne Geist trennt sich von uns bei der Ankunft des göttlichen Geistes, aber bei der Entfernung desselben kehrt jener zurück, denn Göttliches und Menschliches kann nicht zusammen wohnen." Der göttliche Geist ist hier streng von dem menschlichen geschieden, und als eine Kraft dargestellt, die bald erscheint, bald wieder verschwindet. Von der Inspiration hat Ph. sehr strenge Begriffe, wie schon aus dieser Stelle hervorgeht, indem er alle menschliche Thätigkeit dabei ausschließt. Auch bedient er sich bereits des Vergleichs, wo der weissagende Prophet wie ein Instrument angesehen wird, das zwar Töne von sich gibt, aber von einem Andern gespielt wird, vgl. S. 517, D, wo als Grund, warum blos der Weise zum Propheten werden könne, angegeben wird: „ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ." In Betreff des Inhaltes der Prophetie spricht sich Ph. dem angemessen aus, indem er de vita Mos. III, 693, B sagt, der Geist Gottes leite in die Wahrheit.

Anmerk. Die Prophetie, sofern sie in Infallibilität besteht, wendet Ph. auch auf die Uebersetzung der LXX an, von welcher er im zweiten Buche über das Leben des Moses die bekannte Tradition beibringt, daß Ptolemäus Philadelphus, um die vollendete Gesetzgebung der Juden auch andern Nationen zugänglich zu machen, sich vom Hohenpriester in Jerusalem gelehrte Juden, welche im Griechischen wie im Hebräischen gleich fertig wären (Ph. nennt das Hebräische γλῶσσα χαλδαϊκή), zum Behuf des Uebersetzens erbeten habe. Nach einem Gebete zu Gott

hätten sich dieselben alsdann an ihr Werk begeben, und obgleich Jeder für sich gearbeitet, so hätten die einzelnen Uebersetzungen doch nach ihrer Vollendung wörtlich mit einander übereingestimmt. Ph. drückt sich darüber 659, C aus: „*καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, καὶ τὰ αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥσπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος.*“ Wenn man das hebräische Original mit der Version vergleiche, so finde man, daß man die Uebersetzer nicht nennen dürfe *ἑρμηνεῖς ἀλλ' ἱεροφάντας καὶ προφήτας οἷς ἐξεγένετο συνδραμεῖν λογισμοῖς εἰλικρινέσι τῷ Μωϋσέως καθαρωτάτῳ πνεύματι.*“ Er führt auch als historische Thatsache an, daß noch zu seiner Zeit zum Andenken an jenes Ereigniß auf der Insel Pharos, wo die Uebersetzer ihr Werk ausgeführt hätten, jährlich ein Fest gefeiert würde. Da Ph. die Uebersetzung in eine so späte Zeit setzt, und doch schon Socrates und sogar die griechischen Gesetzgeber aus Moses geschöpft haben sollen, so hilft er sich durch die Annahme, die Vortrefflichkeit der mosaischen Gesetze habe auch andern Völkern eingeleuchtet und ihr Ruf habe sich daher durch den täglichen Gebrauch derselben von Seiten der Juden überallhin verbreitet und den Sinn dafür angeregt.

Nachdem nun nachgewiesen, daß der göttliche Geist eine substantielle Offenbarung Gottes ist, die sich in die Welt ausdehnt, die Natur durchdringt, im Menschen als höheres Geistesvermögen und Gewissen bleibend seinen Wohnsitz hat, und ebenso auch außerordentlicher Weise zur Erhöhung der Erkenntniß und der Thatkraft sich ihm mittheilt; nachdem sich ferner ergeben hat, daß in zwei Stellen der Geist geradezu mit dem *ὀρθὸς λόγος* und der *σοφία* vertauscht ist: so kann es nicht zweifelhaft sein, daß zwischen dem Geiste, dem Logos und der Weisheit ein objectiver Unterschied im Wesentlichen nicht Statt findet. Indeß ist doch schon an der sparsameren Behandlung zu ersehen, daß unserm Theosophen derselbe Gegenstand unter dem Namen des Logos ungleich geläufiger ist als unter dem des Geistes. Man wird sich das Verhältniß zwischen Beiden dem analog zu denken haben, wie wir es zwischen dem Logos und der Weisheit gefunden haben. Der Geist hat ebenso die Generaloffenbarung Gottes zu bedeuten wie der Logos; da jedoch Ph. von der Zeitrichtung auf den letztern hingedrängt wurde, so nahm er den Geist nur deshalb in den Kreis seiner Vorstellungen auf, weil ihn das A. T. dazu aufforderte. Daher kommt es auch, daß er nicht leicht vom Geiste redet, wenn ihn der Text, den er behandelt, nicht dazu nöthigt, während er umgekehrt den Logos überall an-

bringt, wo es ihm beliebt und um dieser Lehre willen dem Texte durch die willkührliche Auslegung Gewalt anthut. Wie der Geist dem Logos in Ph.'s Exegese Platz machen muß, zeigt recht deutlich die Stelle de plant. Noae 216, wo er die Meinung bestreitet, als ob die menschliche Seele etwas Aetherisches sei und hinzusetzt: „ὁ δὲ μέγας Μωϋσῆς, οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ὠνόμασεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας, οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ ἧς ὁ χαρακτὴρ ἀΐδιος λόγος· Ἐνέπνευσε γάρ, φησὶν ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς ὥστε ἀνάγκη πρὸς τὸν ἐκπέμποντα τὸν δεχόμενον ἀπεικονίσθαι." Wenngleich beide Vorstellungen, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, und daß ihm der göttliche Geist eingehaucht sei, mosaisch sind und es demnach allerdings bei Ph. stand, an welche von beiden er sich halten wollte, so muß man doch bemerken, daß er sich wohl hütet, der letztern zu folgen, obgleich sie eigentlich die materielle Erklärung der menschlichen Natur liefert, und vielmehr die letztere nach der ersteren umdeutet, blos weil er in dieser sein Dogma vom L. findet. Ließ sich aber die Lehre vom Geiste vermöge der alttestamentlichen Stellen doch nicht ganz verdrängen, so fragte es sich weiter, welche Functionen man ihm beilegen sollte. Man ging hier denselben Weg wie bei der Weisheit, und legte ihm daher diejenigen vermittelnden Thätigkeiten bei, die der ursprüngliche und wesentliche Begriff des πνεῦμα zu erfordern schienen. Daher beschränkte man seine Functionen gerade so wie es geschehen ist, indem man, wenngleich man ihm Manches zuschrieb, was man auch dem Logos und der Weisheit beilegte, wie die Förderung der Erkenntniß und Sittlichkeit im Menschen, auf der einen Seite doch Anderes, z. B. die Erschaffung aller Dinge durch Specification und die Weltregierung, auf ihn gar nicht übertrug, auf der andern Seite aber ihm eine ganz eigenthümliche Thätigkeit beilegte, nehmlich die Inspiration im engsten Sinne, wozu die betreffenden Stellen des Pentateuchs und der Propheten Veranlassung gaben.

V. Die göttlichen Kräfte.

1. Ph. spricht gerade so von der δύναμις θεοῦ oder θεία δύναμις, wie wir von der Macht Gottes reden, wenn wir damit nicht gerade seine hervorbringende, erhaltende und regierende Thätigkeit, sondern dessen absolute Ueberlegenheit einem Objecte gegenüber überhaupt meinen. So de Cherub. 111, B, wo es in Beziehung auf Gen. 18, 22 heißt, Abraham habe sich wie ein Freund Gott nahen dürfen: „τὸ δὲ στῆναι καὶ

ἄτρεπτον κτήσασθαι διάνοιαν, ἐγγὺς ἐπιβαίνει θεοῦ δυνάμεως· ἐπειδὴ τὸ μὲν θεῖον ἄτρεπτον, τὸ δὲ γενόμενον φύσει μεταβλητόν" Oefters erweitert sich der Begriff der δυν. θεοῦ dahin, daß damit Gottes Wesen überhaupt gemeint ist, sofern es den Objecten gegenüber sich äußert und alsdann absolut überlegen ist. So de conf. ling. 336, E. Die Bösen erbauten den Thurm des Lasters, der bis zum Himmel reichte; denn nicht zufrieden, auf der Erde das Böse zu verüben, dehnten sie es bis zum Himmel aus, indem sie entweder Gott ganz leugneten oder doch seine Vorsehung, und die Welt als den Spielball des Zufalls ansahen: „προνοίας δ' αὐτὸ οὐκ ὀλιγάκις ἀλλὰ τῆς μὲν ἀνθρωπίνης πολλάκις, τῆς δὲ θείας ἀδιαστάτως ἀεὶ κατορθοῦν. ἐπεὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀλλότριον ἀνωμολόγηται θείας δυνάμεως." Die θεία δ. ist hier der Oberbegriff, zu welchem die göttliche Vorsehung gehört; sie kann daher blos Gottes ganze göttliche Macht sein, diese jedoch nicht an und für sich, sondern sofern sie auf Dinge gerichtet ist, wo sie dann niemals ihr Ziel verfehlt. Eine andere Stelle de Abr. 353, B. Ph. faßt hier den Henoch als Symbol der μετάνοια auf und läßt sich darüber so aus: „οὐ δεῖ δ' ἀγνοεῖν, ὅτι τὰ δευτερεῖα φέρεται μετάνοια τελειότητος ὥσπερ καὶ ἀνόσου σώματος ἡ πρὸς ὑγείαν ἐξ ἀσθενείας μεταβολή. τὸ μὲν οὖν διηνεκὲς καὶ τέλειον ἐν ἀρεταῖς ἐγγυτάτω θείας ἵσταται δυνάμεως, ἡ δ' ἀπό τινος χρόνου βελτίωσις ἴδιον ἀγαθὸν εὐφυοῦς ψυχῆς ἐστι" κτλ. Auch hier ist θεία δ. Gottes ganze geistige Macht, der in Beziehung auf Moralität volle Heiligkeit eigen ist, während der εὐφυὴς ψυχή blos Rückkehr vom falschen Wege und allmälige Vervollkommnung zukommt. Wenn also in diesem Sinne Gottes Kraft als Totalität aufgefaßt ist, als Inbegriff alles dessen, was Gott einem Andern gegenüber eigen ist, so kann dieselbe anderer Seits auch in ihre einzelnen Bestandtheile zerlegt werden, wodurch sich eine Mehrheit von Kräften oder θεῖαι δυνάμεις ergeben, die dann nichts anders als göttliche Eigenschaften sind. Streng genommen sollten sie nach dem Bisherigen nur die attributa transeuntia ausmachen; indeß, obwohl seltener, führen auch die attributa immanentia diesen Namen, weil Ph. die Scheidung der beiderlei Eigenschaften nicht fest hält. Wenn nun aber auch der Gedanke, daß die göttlichen Kräfte die einzelnen Species von Gottes Gesammtmacht sind, oder daß die göttlichen δυνάμεις sich auf eine einzige δύναμις zurückführen lassen, bei Ph. nirgends ausdrücklich vorkommt, so entspricht ihm doch Ph.'s Lehrtypus durchaus, wie sich aus der Vergleichung der Stellen unter einander ergibt. Als Eigenschaften kommen die göttlichen Kräfte vor z. B. de migrat. Abr. 394, C,

Nach der oben angeführten Stelle, daß die Weisheit nicht allein Organ des Sehens sei, sondern sich auch selber sehe, führt Ph. dieselbe auf Gott zurück und setzt hinzu: die Menschen würden blos weise genannt, weil sie so schienen, Gott aber komme Weisheit in Wahrheit zu und das in noch höherem Grade als von ihm prädicirt werde: „νικῶνται γὰρ ὑπὸ τῶν τοῦ ὄντος δυνάμεων οἱ περὶ αὐτὸν ἅπαντες ἅπαξ λόγοι.“ Da hier die Weisheit Gottes als Eigenschaft aufgefaßt ist, so müssen, wenn der Grund gelten soll, warum dieselbe größer sei als es der Mensch aussprechen könne, auch die Kräfte als Eigenschaften Gottes angesehen sein. Aehnlich de vict. 839, E. Durch die Zertheilung des Brandopfers soll angedeutet werden entweder, daß alle Theile der Welt zu dem einen Gotte in Beziehung stehen, oder daß Alles von dem Einen herkommt: „Aber wenn ich es genauer betrachte, scheint damit indicirt zu werden, daß die Seele, welche Gott (τὸ ὄν) verehrt, um Gottes selbst willen, ihn nicht ohne Einsicht und Verstand, sondern mit Einsicht und Verstand verehren soll. Die vernünftige Einsicht aber unternimmt eine Theilung der verschiedenen göttlichen Kräfte und Tugenden. Denn Gott ist gütig, Schöpfer und Erzeuger von Allem, Versorger von dem was er geschaffen, Beschützer und Wohlthäter, höchst selig und voller Freude, wovon jedes Einzelne sowohl an und für sich heilig und anbetungswürdig ist, als auch im Vergleich mit dem Verwandten.“ Nicht allein der Sinn des Ganzen, nach welchem Ph. eben sagen will, man solle bei der Verehrung des ὄν dasselbe nach seinen verschiedenen Eigenschaften hin preisen; sondern auch die Umschreibung der göttlichen Kräfte durch Adjectiva beweist, daß die Kräfte göttliche Eigenschaften sind, welche dem ὄν zukommen, wozu nur noch zu bemerken ist, daß mit dem Ausdrucke δύναμις der andere ἀρετή als synonym gebraucht ist. Auch die Seligkeit ist übrigens zu den Kräften gerechnet, zum Beweise, daß sie Ph. blos als Eigenschaften und nicht einmal immer mit strenger Beziehung auf die Thätigkeit Gottes dachte. — Anderwärts ist diese besonders hervorgehoben; so in der merkwürdigen Stelle quod d. s. immut. 304, D. Zu Gen. 6, 8 bemerkt Ph., das ganze Menschengeschlecht müsse untergehen, wenn sich Gott nicht in Gnaden erbarme, weil Niemand ohne Sünde sei; damit aber trotz des Untergangs des Einzelnen die Gattung bestehe, so mische er zur Strafgerechtigkeit das Erbarmen, sofern er strafend sich erbarme und sich erbarmend strafe. In diesem Sinne deutet er auch das bekannte Bild des A. T. vom Taumelbecher in Jehova's Hand, z. B. Jes. 51, 17: *ποτήριον οἴνου ἀκράτου πλῆρες κεράσματος*; da nehmlich etwas nicht zugleich gemischt (*κέρασμα*) und ungemischt sein kann (*οἶνος ἄκρατος*),

so habe dieß einen andern Sinn. „Denn Gottes Kräfte sind zwar in Beziehung auf ihn selbst ungemischt, gemischt aber in Beziehung auf die Creatur. Oder glaubst Du, da Du doch den Glanz der Sonne nicht ertragen kannst, jene ungezeugten Kräfte, welche, Gott umgebend, das glänzendste Licht ausstrahlen, ungemischt schauen zu können? Wie nun Gott die Sonnenstrahlen vom Himmel bis auf die Enden der Erde hinausdehnte, das Uebermaaß ihrer Hitze durch kühle Luft mildernd und temperirend: ebenso wäre kein Sterblicher und auch nicht der ganze Himmel und die Welt vermögend, seine Wissenschaft und Weisheit, seine Klugheit und Gerechtigkeit und irgend eine andere seiner Tugenden aufzunehmen im Stande. Da nun der Schöpfer seine Ueberschwenglichkeit in allem Besten und die dem Geschaffenen troß alles Rühmens anhaftende Schwäche kennt, so will er weder nach Vermögen wohlthun noch strafen, sondern so viel die betreffenden Individuen zu fassen vermögen. Könnten wir aber auch den Trank seiner Kräfte nur temperirt und zur Hälfte einschlürfen und genießen, so würden wir ein unendliches Ergötzen empfinden und das Menschengeschlecht würde nicht nach einem höhern suchen; denn unvermischt und in voller Reinheit befinden sie sich nur um den Seienden." In dieser Stelle ist beinah die ganze Lehre von den göttlichen Kräften enthalten. Die Hauptsache nehmlich anlangend, so will Ph. auseinander setzen, daß Gott weder die Strafen noch die Wohlthaten in ungemischter Reinheit über das Menschengeschlecht bringe; wenn er nun sagt, Gottes Kräfte seien nehmlich in Beziehung auf ihn zwar rein, aber gemischt in Beziehung auf die Menschen, und dieß im Folgenden ganz einfach wieder dahin erklärt, Gott wolle weder strafen noch wohlthun nach seinem Vermögen, sondern je nachdem es die betreffenden Individuen zu ertragen im Stande seien, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Kräfte als göttliche Eigenschaften gedacht sind. Dabei aber sind sie nicht als ruhend aufgefaßt, sondern als Potenzien, die zwar habituell in Gott sind, aber auch zugleich zur Thätigkeit hervortreten, und zwar dieß so, daß ihnen im erstern Falle vollkommene Reinheit zukommt, sobald sie sich aber äußern, sich nicht in voller Macht zu Tage legen, sondern wie der Sonnenstrahl, der durch die kühle Luft temperirt wird, oder — was im Folgenden auseinander gesetzt ist — wie der Hauch, der mit den Worten hervorgestoßen, sich mit der äußern Luft mischt, die Objecte nur in gemäßigter Weise afficiren. Dabei ist aber auch nicht zu verkennen, daß diese Stelle bereits an die Vorstellung anstreift, wonach die Kräfte Ausstrahlungen Gottes sind und als solche in einer gewissen Lostrennung von ihm bestehen. — Eine andere hieher gehörige Stelle ist de

vita Mos. III, 668, E. Ph. deutet hier die Cherubs auf den Deckel der Bundeslade (Exod. 25, 18 ff.): „Einige halten sie für Sinnbilder der beiden Hemisphären, ich glaube aber, daß dadurch die zwei ältesten und höchsten Kräfte Gottes symbolisch dargestellt werden, nehmlich die schaffende und die herrschende. Die Schöpferkraft desselben, nach welcher er das All hinstellte, schuf und ordnete, wird Gott genannt, die königliche aber heißt Herr, nach welcher er über das Geschaffene herrscht und gebietet. Denn allein wahrhaft seiend, ist er in Wesenheit Schöpfer, da er das Nichtseiende ins Dasein rief und wesentlich König, da über das Geschaffene Niemand mit größerem Rechte als der Schöpfer regiert." Beide Kräfte, die schaffende und die herrschende, sind hier als Eigenschaften Gottes gefaßt und zwar nicht als ruhende, sondern als solche, vermöge deren Gott factisch Schöpfer und Herrscher ist, als Kräfte also, welche sich bei der Schöpfung und Regierung bethätigen, und die insofern Gott zum *ποιητής* und *βασιλεύς* machen, weshalb auch der Sinn von beiden Kräften im Folgenden umschrieben wird: „*καθ᾽ ὃ μὲν οὖν ἄρχων ἐστι*" und „*καθ᾽ ὃ δὲ εὐεργέτης.*" Die *δυν. ποιητική* wird von Ph. häufig Gott genannt, weil er *θεός* von *τιθέναι* ableitet und dieses von dem Feststellen der Welt, dem Schaffen versteht. — Blos noch eine Stelle dieser Art, de sacrif. Ab. et Ca. 153, B. Leviten und unvorsätzliche Todtschläger sind beide Vollstrecker des göttlichen Gesetzes: „*τῶν γὰρ περὶ τὸν θεὸν δυνάμεων ἀρίστων πασῶν μία οὖσα ταῖς ἄλλαις ὁμότιμος ἡ νομοθετική· νομοθέτης γὰρ καὶ πηγὴ νόμων αὐτός, ὑφ᾽ οὗ πάντες οἱ κατὰ μέρος νομοθέται.*" — Besonders oft kommt in dieser Beziehung die *ἵλεως δυν.* bei Ph. vor, die dann nichts anders als Gottes Gnade in ihrer Bethätigung ist.. Daß sie Ph. als Eigenschaft faßt, zeigen die Stellen, wo er Gott selbst *ἵλεως* nennt, wie de vita Mos. I, 617, E, wo es in Beziehung auf die Bitte des Moses, das in Blut verwandelte Wasser wieder trinkbar zu machen, heißt: „*ὁ δὲ τὴν φύσιν ἵλεως μεταβάλλει τὸ αἷμα εἰς ὕδωρ πότιμον*" in Vergleich mit Denjenigen, wo dafür die *ἵλεως δυν.* gesetzt ist wie in demselben Tractate 631, B, wo es über denselben Gegenstand heiß: „*ὁ δὲ (θεὸς) τῇ ἱλέῳ αὐτοῦ δυνάμει φθάνει προεκπέμψας, καὶ διοίξας τὸ τοῦ ἱκέτου ἀκοίμητον ὄμμα τῆς ψυχῆς, ξύλον δείκνυσιν*" *κτλ.* (Exod. 15, 25).

2. Wenn also die göttlichen Kräfte Gottes Eigenschaften mit besonderer Beziehung auf ihre Aeußerung sind, so ist es natürlich, daß sie an andern Stellen als Kraftäußerungen, beinah als Wirkungen Gottes dargestellt werden. So de somn. I, 589, C. Indem Ph. Gen. 28, 13 liest:

ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς Ἀβραάμ, urgirt er, daß Gott in Beziehung auf Abraham κύριος und θεός, aber in Beziehung auf Isaak blos θεός genannt werde. Er findet darin folgenden Sinn: „Der Tropos Abraham bedarf zweier sorgenden Kräfte, der Herrschaft nehmlich und der Gnade, damit er wegen der Macht des Herrschers dem Gesetze gehorche und auch die Gnade zum mächtigen Beistande erhalte. Isaak aber bedarf blos der Gnade; denn er ist nicht von der züchtigenden Herrschaft zur Besserung gebracht worden, da er von Natur die Tugend besaß und durch die von oben herabgeflossene Gnade von Haus aus gut und vollkommen war. Die gnädige Kraft aber heißt Gott und die herrschende Herr. Den Vorzug aber verdient es jedenfalls, lauter ungemischte Gnade zu erfahren, während ein Gemisch von Herrschaft und Gnade von geringerem Werthe ist. Dieß wußte auch der Ascet Jacob und bat daher, der Herr möchte ihm zum Gott werden, denn er wollte ihn nicht mehr als Herrscher fürchten, sondern als Wohlthäter in Liebe verehren.“ (Gen. 21, 28). Der Sinn der Worte ist der: dem Abraham d. i. dem durch Unterricht zur Tugend Gelangenden müsse Gott theils seine Strenge theils seine Güte zeigen, jene, damit er zum Gehorsam, diese, damit er zum Vertrauen geführt werde, während beim Isaak blos die Güte in Thätigkeit trete. Wenn dieß nun ausgedrückt wird, der Abraham bedürfe jener zwei Kräfte, so sind dieß jedenfalls nicht sowohl die Kräfte selbst, als vielmehr deren Aeußerungen oder Wirkungen, welche Jenen zur sittlichen Vollkommenheit führen. — Dasselbe Alleg. III, 67, B. Wer das Leugnen der göttlichen Wirksamkeit blos der Anlage nach in sich trägt und nicht in Wirklichkeit ausübt, der begeht noch keinen wirklichen Mord an dem Grundsatze, daß Alles auf Gott zurückzuführen ist, denn ein solches Leugnen ist todt: „ἐὰν οὖν ἡ διάνοια ἀποθάνῃ ἡ δοξάζουσα αὐτὴν αἰτίαν τῶν γινομένων, ἀλλὰ μὴ θεὸν, τοῦτ᾽ ἐστὶν ἠρεμήσῃ καὶ συσταλῇ, οὐκ ἔστιν αὐτῇ φόνος. οὐκ ἀνήρηκε τελέως τὸ ἔμψυχον δόγμα, τὸ θεῷ τὰς ἁπάσας δυνάμεις ἐπιγράφειν.“ Die δυνάμεις können hier nur die göttlichen Wirkungen sein, um deren Annahme oder Leugnen es sich handelt, wobei es sich freilich von selbst versteht, daß die ursprüngliche Bedeutung nicht verloren gegangen ist.

3. Wenn nun aber auch bei den Kräften die Thätigkeit ein besonderes Moment ist, so hören sie doch nicht auf, göttliche Eigenschaften zu sein, trotz ihres wirkenden Hervortretens in die Welt zu Gott zugehören; da sie vielmehr unmittelbar göttlich sind, ihr Inhalt Gott ist, so stellt sie Ph. häufig als Relationen Gottes zur Welt vor. Die Beweisstellen hiefür sind sehr zahlreich, z. B. de plant. N. 226, B. Ph. erklärt bei Gen. 9, 20

die Welt für den Weinberg und Gott für den Gärtner; ins Besondere läßt er sich auf das Pflanzen der geistigen Eigenschaften und Regungen in die menschliche Seele ein und führt als Beispiel Gen. 21, 33 an, womit er Gen. 26, 32 verbindet, worauf er fortfährt: „Nun wollen wir auch über die Frucht der gepflanzten Bäume reden; was diese sei, sagt die Schrift selbst, denn es heißt: „er predigte daselbst von dem Namen des Herrn, des ewigen Gottes." Die genannten Namen bedeuten die Kräfte Gottes, denn Herr ist die, nach welcher er herrscht, Gott aber die, nach welcher er wohlthut, weshalb von ihm auch der heilige Moses in der ganzen Schöpfungsgeschichte den Namen Gott gebraucht, denn der Schöpfer mußte nach der Kraft, nach welcher er Alles ins Dasein rief und ordnete, benannt werden. Sofern er nun Herrscher ist, kann er Beides, sowohl Gutes als auch Böses verhängen, je nachdem es der Mensch verdient; sofern er aber Wohlthäter ist, will er nur Eins, nehmlich wohlthun. Es ist aber das höchste Gut für die Seele, über beide Vermögen des Königs nicht zu zweifeln, sondern mit aller Zuversicht die Furcht vor seiner Macht aufzugeben, und wegen seiner vorherrschenden Güte die sicherste Hoffnung auf den Besitz und Genuß von Gütern zu beleben. Hierum bat auch der Ascet Jacob am Ende seiner Gebete, indem er spricht: „der Herr möge mir zum Gotte werden" in dem Sinne: „er wird mir nicht mehr die Gewalt seiner Herrschaft, sondern die Güte seiner gnädigen und wohlthuenden Kraft zeigen," die Furcht vor ihm wie vor einem Herrn aufgebend, und sich dem Vertrauen zu ihm wie zu einem Wohlthäter überlassend." Ph. meint, die Frucht der Tugend sei die, daß objectiv Gott zu dem Tugendhaften nicht mehr in das Verhältniß des Herrn zu dem Untergebenen, sondern in das des Wohlthäters zu dem Begünstigten trete, und subjectiv der Mensch ihn nicht mehr als seinen Herrn fürchte, sondern als Wohlthäter verehre. Die Kräfte aber anlangend, so deutet er Gen. 21, 33 θεός auf die wohlthuende Kraft; wenn es aber nun weiter heißt, derselbe Name werde auch in der Schöpfungsgeschichte gebraucht, weil Gott nach der Kraft habe benannt werden müssen, welche bei der Schöpfung thätig gewesen sei, so wird der Name θεός offenbar auf Gott selbst übergetragen; jedoch bezeichnet er alsdann nicht Gottes ganzes Sein und Wesen, sondern nur eine Seite von ihm, und die Kraft θεός ist Gott selbst in seiner Eigenschaft als Schöpfer oder in der Relation des Schaffens. Dieß geht auch noch aus der Deutung der Worte Gen. 21, 28: „καὶ ἔσται κύριός μοι εἰς θεόν" hervor, womit nach Ph. Jacob gebeten hat, Gott möge ihm nicht seine gebietende sondern seine gnädige Kraft erweisen, damit er ihn nicht als Herrn, sondern als Wohlthäter ver-

ehren könne, was wiederum den Sinn hat, Gott möge ihm nicht seine Herrscherseite, sondern seine wohlthuende Thätigkeit zuwenden. Gegen das Ende der Stelle, die sich noch weiter fortsetzt, wird von demselben Gedanken die subjective Seite hervorgehoben, daß es nehmlich vorzuziehen sei, Gott als Wohlthäter denn als Herrscher aufzufassen. Ueber θεός in der Schöpfungsgeschichte hat Ph. richtig beobachtet, denn es kommt in den ersten 27 Versen Gen. I 29mal vor, und ist der einzige Name, womit Gott genannt wird; Ph. fand darin die Andeutung, daß Gottes Schöpferkraft dadurch bezeichnet werden solle. Wenn er übrigens θεός für die δυν. εὐεργετική ausgibt, so hat das darin seinen Grund, daß er θεός eigentlich für die Schöpferkraft ansieht, für die Ursache der Weltschöpfung aber Gottes Güte, ἀγαθότης, hält. — Ganz ähnlich kommt die βασιλική δυν. vor de nom. mutat. 1046, E. Ph. behandelt Gen. 17, 1, wo der Herr dem Abraham erscheint; nachdem er erklärt, es sei hier nicht an eine sichtbare Erscheinung Gottes zu denken, bezieht er sie auf die subjective Erkenntniß Gottes von Seiten des Menschen, und zwar so, daß er κύριος in den Worten: καὶ ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραάμ urgirt und den Sinn darin findet, Abraham habe Gott nicht in seiner Totalität, sondern blos in einer Beziehung oder eine Seite von ihm erschaut: „Es ist ihm nicht der Urheber des Alls erschienen, denn welcher menschliche Geist könnte die Größe solcher Erscheinung fassen? sondern eine Kraft von ihm, nehmlich die königliche, denn κύριος ist Name der Herrschaft und des Königthums. Denn als unser Geist chaldaisirte, hielt er die schaffenden Kräfte für die Ursache des Alls; als er aber vom chaldäischen Irrthume umkehrte, sah er ein, daß die Welt von dem Herrscher gelenkt und geleitet wird, dessen Regierung er wahrnahm. Deshalb heißt es nicht, es sei ihm das Seiende erschienen, sondern der Herr, was so viel sagen will als: es erschien ihm der König, der dieß zwar vom Anfang an war, aber als solcher von der Seele noch nicht erkannt wurde, die, obgleich sie es spät inne ward, doch nicht ohne Erkenntniß blieb, sondern die Herrschaft und Leitung der Welt begriff." Hier ist die δυν. βασιλική dem αἴτιος τοῦ παντός entgegengesetzt, und der Sinn des Ganzen ist nicht, daß Abraham eine Eigenschaft von Gott, sondern daß er Gott nach einer Seite hin, hier in Beziehung des Herrschens erkannt habe, während er früher kosmische Kräfte, ohne sie auf Gott zurückzuführen, für die waltenden Mächte des Alls gehalten habe. — Nur noch eine Stelle dieser Art. Alleg. I, 58, B findet Ph. in dem Umstande, daß der Befehl Gen. 2, 16 mit den Worten eingeleitet ist: „καὶ ἐνετείλατο κύριος ὁ θεός" den Sinn angedeutet, daß sich Adam, wenn er gehorsam gewesen

wäre, des Wohlgefallens Gottes zu erfreuen gehabt haben würde, da in θεός die Güte des Herrn liege: „Deshalb gebraucht Moses bei der Vertreibung aus dem Paradiese dieselben Benennungen, denn es heißt: „und Gott der Herr vertrieb ihn aus dem Paradiese der Wonne, die Erde zu bebauen, von welcher er genommen war" (Gen. 3, 23), damit, da der Herr als Machthaber und Gott als Wohlthäter befohlen hatte, er auch wieder in beiden Eigenschaften (ἀμφότερα ὤν) den Ungehorsam bestrafte; denn durch dieselben Kräfte, durch welche er ihn hineinführte, vertrieb er auch den Ungehorsamen." Hier ist es ganz klar, daß Gott selber κύριος und θεός ist, denn es heißt ausdrücklich, Gott ἀμφότερα ὤν habe den Adam bestraft; wenn daher θεός und κύριος doch für Kräfte ausgegeben werden, so können diese weiter nichts als bloße Relationen Gottes, als einzelne Seiten in seinem Verhältnisse zur Welt sein.

Daß die bisherige Auffassung die richtige sei, geht auch aus mehreren authentischen Erklärungen unsers Autors hervor, wo er, ohne der Kräfte Erwähnung zu thun, κύριος und θεός von Gott nur in verschiedenen Relationen erklärt. So de resipisc. N. 281, E: „τοῦ μὲν γὰρ αἰσθητοῦ κόσμου δεσπότης καὶ εὐεργέτης ἀνείρηται διὰ τοῦ κύριος καὶ θεός, τοῦ δὲ νοητοῦ ἀγαθοῦ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης αὐτὸ μόνον, οὐχὶ δεσπότης ἢ κύριος." — Ebenso heißt es de sacrif. 853, B, die Opferceremonien zeigen an, daß Gott verlange: „ἀγαπᾶν αὐτὸν ὡς εὐεργέτην, εἰ δὲ μή, φοβεῖσθαι γοῦν ὡς ἄρχοντα καὶ κύριον." Diese Stellen zeigen auf das Deutlichste, daß die Kräfte κύριος und θεός nichts anderes sagen wollen als Gott in seiner Eigenschaft als Herrscher und Wohlthäter.

Es ist also gewiß, daß Ph. wirkliche, objective Beziehungen Gottes zur Welt annimmt, die er, weil sie Thätigkeiten Gottes sind, δυνάμεις nennt. Dabei aber hält er doch auch fest, daß Gott ein ὄν, ein Beziehungsloses ist, und wenn er dennoch von Relationen desselben spricht, so bedient er sich zuweilen auch der Wendung, daß dieß blos eine Betrachtungsweise des Menschen sei. In diesem Sinne spricht er sich in der merkwürdigen Stelle de Abr. 366, E aus. Im Leben Abrahams kommt er auch auf den Besuch der drei Engel Gen. 18 zu sprechen. Nachdem er das ganze Ereigniß wörtlich erklärt hat, geht er zur allegorischen Auffassung über: „Die Worte sind Symbole von Ideen. Wenn nehmlich die Seele wie am Mittage von Gott umleuchtet, und durch und durch von intelligibelem Lichte erfüllt, von den rings herum ergossenen Strahlen erhellt wird, so nimmt sie eine dreifache Erscheinung von ein und demselben Objecte wahr (τριττὴν φαν-

τασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει). Die Eine ist der Seiende, die beiden andern wie von diesem abgespiegelte Schatten, wie etwas Aehnliches auch bei Gegenständen geschieht, die im sinnlichen Lichte sind, denn wenn sie stehen oder sich bewegen, läßt sich oft ein doppelter Schatten an ihnen sehen. Dieß soll aber nicht eigentlich gesagt sein, als ob Gott einen Schatten würfe, sondern es ist nur ein uneigentlicher Ausdruck, um die Sache zu veranschaulichen, während es in Wirklichkeit sich nicht so verhält. Wenn man es vielmehr der Wahrheit so nah als möglich ausdrücken wollte, so steht in der Mitte der Vater des Alls, welcher in der heiligen Schrift den eigenthümlichen Namen „der Seiende" führt. Zu beiden Seiten stehen aber die ältesten und nächsten Kräfte des Seienden, von denen die eine die schaffende, die andere die herrschende genannt wird. Und zwar heißt die schaffende „Gott", denn durch diese schuf und ordnete er das All; die herrschende aber heißt „Herr", denn der Schöpfer muß über seine Schöpfung herrschen. Der in der Mitte Stehende nun, von beiden Kränften begleitet, zeigt sich bald in der Einheit bald in der Dreiheit (τοτὲ μὲν ἑνὸς, τοτὲ δὲ τριῶν φαντασίαν παρέχει). In der Einheit, wenn die Seele, vollkommen geläutert und sich nicht allein über die Mehrheit, sondern auch über die der Eins nachbarliche Zwei erhebend, zu der ungemischten, einfachen und bedürfnißlosen Idee emporsteigt. Er zeigt sich aber in der Dreiheit, wenn die Seele, noch nicht in die großen Mysterien eingeweiht, die niedern noch feiert und das Seiende nicht ohne etwas Anderes, aus sich selbst allein, sondern nur durch seine Wirkungen (διὰ τῶν δρωμένων) entweder als etwas Schaffendes oder als etwas Herrschendes zu erfassen vermag. Diese ist, wie man sprichwörtlich sagt, die zweite Fahrt; dennoch gelangt sie zur frommen Ahnung. Die erstere Weise aber nimmt nicht allein Theil, sondern ist die fromme Ahnung selbst, oder vielmehr höher als Ahnung und herrlicher als alles Ahnen, die Wahrheit." Bei diesen Worten ist zunächst festzuhalten, daß die Kräfte wie in den bisherigen Stellen, als etwas Wirkliches und Objectives aufgefaßt werden; denn dieß liegt nicht allein in der Vergleichung derselben mit dem Schatten der Körper, sondern auch darin, daß ihnen wie anderwärts die Schöpfung und Regierung zugeschrieben wird. Wenn daher dem ohnerachtet die drei Subjecte für eine dreifache Erscheinung blos eines Subjectes ausgegeben werden, so geht eben daraus hervor, daß alle drei im Grunde dasselbe nur in verschiedenen Beziehungen sind d. h. daß alle drei der eine Gott nur nach verschiedenen Seiten hin ist. Diesem realen Verhältnisse entspricht dann auch eine dreifache Erkenntnißweise. In der Mitte ist der ὢν; hiemit ist

Gott an und für sich, der abstracte, der ohne alle Beziehung und Qualität ist, gemeint, zu dessen Erkenntniß nur der gelangen kann, der die Idee, das Allgemeine ohne sinnliches Substrat zu denken im Stande ist. Die schaffende Kraft ist dann Gott nach der Seite des Schaffens, und die herrschende Gott in Beziehung auf seine Herrschaft über die Welt; beide Beziehungen werden aus den Wirkungen erkannt, von denen der Verstand auf die sie hervorbringenden Kräfte selber schließt. In demselben Sinne spricht sich daher Ph. auch im Folgenden aus, wo er sagt: es gebe drei Weisen der Gottesverehrung, von denen jede sich an eine der genannten Erscheinungen halte; die beste habe es mit der mittelsten Erscheinung zu thun, die zweite mit der Kraft zur Rechten, der wohlthuenden, die dritte mit der zur Linken, der herrschenden; die erste verehre den an und für sich ohne eine Beziehung Seienden *τὸν καθ' ἑαυτὸν ἄνευ τινος ὄντα,* ohne einen andern Zweck als den der Ehre des Seienden; bei den beiden andern Weisen dagegen werde die Verehrung erst durch die fraglichen Kräfte hindurch auf Gott übergetragen; indeß auch diese weise er nicht von sich zurück, da er wohl wisse, daß, wenn auch Mancher ihn um des Lohnes willen oder aus Furcht verehre, Alle doch nur ein Ziel haben, nehmlich seine Verehrung.

4. Sehen wir nun die Kräfte von diesem Standpunkte in Beziehung auf das Mittelgeschäft an, so können sie nur in einem sehr untergeordneten Sinne als Mittelwesen betrachtet werden. Denn obgleich sie sich etwa insofern dazu eignen möchten, als sie göttliche Eigenschaften sind, durch welche er mit der Welt in Beziehung tritt, so zerfällt dieser Begriff doch wieder, da die Eigenschaften von dem Gegenstande, der sie besitzt, nicht getrennt sind, die Kräfte also eigentlich Gott selbst ausmachen würden. Allein hier macht Ph. seinen Gegensatz zwischen dem Sein und der Offenbarung Gottes geltend, und schafft insofern die Kräfte zu eigentlichen Mittelwesen um, als er sie für Manifestationen Gottes ansieht, sie dem *ὄν* entgegensetzt und ihnen eine Art Selbstständigkeit zuschreibt. Zum Theil geht dieß schon aus mehreren der angeführten Stellen und namentlich aus der letzten hervor, wo der Gegensatz zwischen dem *ὄν* und den Kräften sehr prägnant ausgesprochen ist. — Eine andere höchst wichtige Stelle findet sich hierüber de migrat. Abr. 416, C. Wenn es in der Schrift heiße, Gott sei oben im Himmel und unten auf der Erde, so solle man nicht glauben, er werde dem Wesen nach gemeint, sondern dieß gelte blos von seiner Schöpferkraft: *„κἂν πού τῆς νομοθεσίας λέγηται „ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω," μηδεὶς ὑπατοπησάτω, αὐτὸν κατὰ τὸ εἶναι λέ-*

γεσθαι· τὸ γὰρ ὂν περιέχειν, ἀλλ' οὐ περιέχεσθαι θέμις, δύναμιν δ' αὐτοῦ, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο καὶ διεκόσμησε τὰ ὅλα.“ Da, wie bereits oben in der Lehre vom L. bemerkt worden ist, den Gegensatz zum εἶναι Gottes dessen Manifestation bildet, so werden wir hiefür auch die Kraft anzusehen haben, die hier Ph. dem εἶναι gegenüberstellt, die als solche nicht zu seinem Sein gehört, sondern in gewissem Sinne von ihm getrennt besteht, wie etwa der Strahl im Verhältniß zur Sonne, der, obgleich ihr zugehörend, doch auch von ihr unterschieden ist. — Mehr Aufschluß über diese Vorstellung Ph.'s empfangen wir aus der merkwürdigen Stelle de monarch. I, 817, A. Nachdem Ph. nach Exod. 33, 18 erzählt hat, daß Gott dem Moses die Bitte, ihm sein Wesen zu zeigen, verweigert habe, fährt er fort: „Als er das vernommen, ging er zur zweiten Bitte über und sprach: „ich bin durch Deine Worte überzeugt, daß ich nicht vermag, die leibhaftige Gestalt Deiner Erscheinung zu fassen, ich flehe aber, Deine Herrlichkeit (τὴν περί σε δόξαν) mich sehen zu lassen. Unter Deiner Herrlichkeit verstehe ich nehmlich die Dich begleitenden Kräfte, deren Anschauung mir bisher versagt gewesen ist und die daher ein großes Verlangen in mir rege machen, sie kennen zu lernen.“ Gott aber antwortet und spricht: „Die Kräfte, nach denen Dich verlangt, sind ganz unsichtbar und geistig, da auch ich unsichtbar und geistig bin. Ich nenne sie aber geistig nicht darum, weil sie schon vom Geiste begriffen würden, sondern weil, wenn es möglich wäre, sie zu begreifen, nicht die Sinne, sondern nur der lauterste Geist sie begriffe. Aber, obschon ihrem Wesen nach unbegreiflich, so lassen sie gleichwohl einen Abdruck und ein Abbild ihrer Wirksamkeit sehen, wie bei euch Siegelringe, welche, wenn man Wachs oder eine andere Materie an sie heranbringt, die Bilder nach Belieben tausendmal abdrucken ohne zu verlieren, sondern sich immer gleich bleibend. So ist es auch mit meinen Kräften, die dem Ungestalteten Gestalt geben und Form dem Ungeformten, ohne sich zu verändern oder zu verringern. Es nennen sie aber Manche unter Euch nicht unpassend Ideen, da sie das Einzelne von den Dingen zurichten, das Ordnungslose ordnen, das Maaßlose, Gränzenlose und Gestaltlose abmessen, begränzen und gestalten und überhaupt das Schlechtere ins Bessere verwandeln. Hoffe also nicht, weder mich noch eine meiner Kräfte ihrem Wesen nach begreifen zu können.“ Obgleich das Verhältniß der Kräfte zu Gott nicht näher angegeben ist, so erhalten wir darüber doch insofern ziemlich genügenden Aufschluß, als Ph. die Kräfte die δόξα Gottes nennt. Er muß sie also wohl dem alttestamentlichen כָּבוֹד analog gedacht haben, wie dieser im Pentateuch und Jes. 6 be-

schrieben wird, wonach sie im Allgemeinen als ein überirdischer Lichtglanz erscheinen, der Gott umgibt, und den kein sterbliches Auge zu schauen vermag und der sich daher vor dem Menschen in Rauch einhüllt; s. Exod. 16, 7. 10 c. 24, 16. 1 Kön. 8, 11 u. ö. Indeß verwahrt sich unser Autor doch vor der Annahme, daß sie von sichtbarer Materie seien, da er sie ausdrücklich unsichtbar und intelligibel nennt. Als Grund hievon wird angegeben, daß Gott unsichtbar und intelligibel sei, woraus zu folgen scheint, daß sie mit Gott gleiches Wesens sind. Wie sie aber troß dem Gott wie etwas Materielles umgeben können, sagt hier zwar Ph. nicht, es wird sich aber in der Folge zeigen, daß er sie doch für Ausstrahlungen Gottes hält. Obgleich wir nicht vermögen, sie zu erkennen, so sind wir doch im Stande, das Abbild derselben, diese sichtbare Welt vollkommen wahrzunehmen. Dieß führt ihn auf die Beschreibung der Kräfte als Ideen, die mit dem früher Dagewesenen übereinstimmt. Offenbar hat aber Ph. hier das A. T., die Kabbala und Plato bunt durcheinander gemengt, was um so mehr zu bemerken ist, als er diese Verschmelzung naiv genug mit den Wörten zu erkennen gibt: „ὀνομάζουσι δ᾽ αὐτὰς οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τινες τῶν παρ᾽ ὑμῖν ἰδέας." Die τινες sind doch ohne Zweifel Plato und seine Schule, und Ph. erkennt daher zwischen jenen göttlichen Kräften der Kabbala, die wie materielle Ausflüsse der göttlichen Substanz sich verbreiten oder wie Sonnenstrahlen aus Gott hervorgehen und wieder zurückfließen, und zwischen den göttlichen Ideen des Plato, die reine Gebilde der göttlichen Vernunft, göttliche Gedanken, allgemeine Begriffe sind, die sich in die Materie abdrucken, und zwischen der Herrlichkeit Jehovas im A. T., die im Tempel wohnte, dem Volke auf seinem Zuge voranging und sich ihm unter Bliß und Donner nahete, weiter keinen Unterschied, als daß sie etwa im Namen differiren, wo jedoch der griechische offenbar den Vorzug erhält, weil in ihm das εἶδος ausgedrückt liegt, welches durch die Kräfte hervorgebracht wird.

5. Diese äußerlich gewordenen, Gott umgebenden Kräfte sind es nun, durch welche er in der Welt wirkt und die somit zwischen ihm und der Welt vermitteln. Gewöhnlich drückt sich Ph. so aus, daß er ihnen eine Spannkraft zuschreibt, vermöge deren sie sich überallhin erstrecken, wobei er sich meist des Wortes τείνειν bedient. Zwei hieher gehörige Stellen sind schon dagewesen. Die eine de migrat. Abr. 407, S. 105 wo es heißt Gott helfe: „τὸ παναχέστατον φάρμακον τὴν ἵλεων δύναμιν τῷ ἱκέτῃ καὶ θεραπευτῇ προτείνας ἑαυτοῦ." — Vorzüglich instructiv ist aber die zweite Stelle de nom. mutat. 1048, D wo es heißt: „ἀλλὰ γὰρ οὐδ᾽ ἐκεῖνο προσῆκεν ἀγνοεῖν, ὅτι τὸ, ἐγώ εἰμι θεὸς σός, λέγεται κατα-

χρηστικῶς οὐ κυρίως· τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες, καί αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν· καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοίῳ· ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον, χρῇζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός. ὥστε αὐτοῦ μὲν εἶναι τὰ πάντα, μηδενὸς δὲ κυρίως αὐτό· τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος, ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεῖ πρός τι, τὴν βασιλικὴν, τὴν εὐεργετικήν· βασιλεύς γάρ τινος, καὶ εὐεργέτης τινός· ἑτέρου πάντως βασιλευομένου καὶ εὐεργετουμένου· ταύτων συγγενής ἐστι καὶ ἡ ποιητικὴ δύναμις, ἡ καλουμένη θεός· διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γενήσας καὶ τεχνιτεύσας πατὴρ ὥστε τό· ἐγώ εἰμι θεὸς σός ἴσόν ἐστι τῷ· ἐγώ εἰμι ποιητὴς καὶ δημιουργός." Das ὂν ist bedürfnißlos, sich selbst genügend, in sich selber ruhend, und daher ohne Beziehung mit Allem, was außer ihm ist. Anders aber ist es mit seinen Kräften; denn diese treten zum Theil in Beziehung mit den Objecten, z. B. die herrschende, denn Herrschaft ist nicht möglich ohne ein Object, welches beherrscht wird. Die Weise aber, in welcher die Kräfte zu den Objecten in Beziehung treten, ist die, daß sie von Gott auf die Dinge hin ausgedehnt werden und zwar real und substantiell, und dann in und an ihnen ihre Thätigkeit auslassen. — Hieher gehört auch de temul. 256, A. Abraham spricht Gen. 14, 22: „ἐκτενῶ τὴν χεῖρά μου πρὸς κύριον τὸν θεὸν τὸν ὕψιστον, ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, εἰ ἀπὸ σπαρτίου ἕως σφυρωτῆρος ὑποδήματος λήψομαι ἀπὸ πάντων τῶν σῶν." Ph. findet hierin den Sinn, der Weise führe sich selbst und Alles was außer ihm, auf Gott zurück und nehme von nichts Anderem als solchem ein Gut an: „ἀλλὰ πάντα παρὰ τοῦ μόνου σοφοῦ, τὰς αὐτοῦ χαριστηρίους δυνάμεις πάντῃ τείναντος καὶ διὰ τούτων ὠφελοῦντος." Die gnädigen Kräfte sind hier das Agens der Natur überhaupt, des Menschen sowohl als auch der Dinge außer ihm, denn Ph. denkt sich den Menschen durchaus als Theil der Welt. Ihr Ausgehen von Gott betreffend, so ist dieß auch hier als ein Ausgedehntwerden dargestellt, wo Gott sich gleichsam von innen nach außen erweitert, und durch diese Selbstmanifestation sich überallhin verbreitet. Nach dem Zusammenhange ist es auch gerade die Vorstellung, daß in den Kräften Gott selbst der Welt nahe kommt, was zu urgiren ist, denn Ph. will eben darthun, daß der Weise die Kräfte der Natur, den Menschen mit inbegriffen, nicht als etwas von Gott Geschiedenes und Selbstständiges, sondern als Ausflüsse der Gottheit auffasse und somit in den Kräften das göttliche Wesen selbst anerkenne. —

Dieß führt auf einen andern Punkt. Wenn nehmlich die Kräfte die göttlichen Eigenschaften sind, die von dem ὄν aus sich in das Universum ausdehnen, so folgt von selbst, daß sie, da ihr Inhalt Gott ist, das göttliche Wesen oder Gott substantiell in die Welt hineintragen und so zwischen Gott und Welt vermitteln. Für diesen Satz ist die freilich etwas dunkele Stelle wichtig quis rer. div. haer. s. 504, C. Es heißt hier, das, nach Ph.'s Zählung, dritte Gebot handle περὶ ὀνόματος κυρίου οὐχ' ὃ διῆλθεν εἰς γένεσιν· ἄῤῥητον γὰρ τοὔνομα ἀλλὰ τοῦ ταῖς δυνάμεσιν ἐπιφημισθέντος ἀεί." Die Schwierigkeit der erstern Worte ist die, daß es nicht recht klar ist, was man unter dem die Schöpfung durchdringenden Namen Gottes zu denken habe; denn wollte man auch darunter die der Welt mitgetheilte Manifestation Gottes verstehen, so wäre ja dieß eben der nennbare Name desselben, während sein inneres Wesen sich nicht nennen läßt. Da es uns indeß auf diese Worte auch nicht ankommt, so legen wir desto größeres Gewicht auf den verständlichern Theil des Satzes, daß nehmlich Gottes Name durch die Kräfte fortwährend genannt werde, was in Ph.'s Sinn besagen will, daß Gott durch die Kräfte sich beständig kund gebe, gleichsam sich durch einen entsprechenden Namen manifestire, woran sich bei Ph. von selbst die Vorstellung schließt, daß er sich durch und in ihnen substantiell mittheilt.

Obgleich Ph. sonach lehrt, daß Gott seine verschiedenen Kräfte ausdehnt und auf Anderes übergehen läßt, so darf man doch aber nicht glauben, daß er in Gott eine Vielheit denkt, und ihn gleichsam in einzelne Bestandtheile zerlegt. Da vielmehr unzählige Mal vorkommt, Gott sei ἄποιος, so ist seine Vorstellung in der Kürze diese. In der ἀποιότης Gottes liegt nicht eine völlige abstracte Prädicatslosigkeit, eine absolute Bestimmungslosigkeit, sondern Ph. will damit blos bezeichnen vor allen Dingen, daß die Qualitäten in Gottes Wesen blos ruhend sind — in welchem Falle sie freilich ein Sein sind, welches dem Nichtsein gleich ist —, sodann, daß sie in Gott nicht neben einander liegen, einander nicht ausschließen und nicht qualitative Einzelnheiten sind wie etwa bei sinnlichen Dingen, wo z. B. die Schwere etwas ganz anderes ist als die Undurchdringlichkeit; denn obgleich er in der obigen Stelle de vict. 839, E auf eine Scheidung der einzelnen göttlichen Kräfte bringt und er diese durch eine förmliche Eintheilung auch vornimmt: so zeigen doch auch die Stellen, welche von den Kräften als göttlichen Relationen handeln, daß Ph. dabei durchaus, so zu sagen, die Totalität Gottes fest hält und in der einzelnen Kraft den ganzen Gott, wenngleich nur nach einer bestimmten Beziehung hin erkennt. Gottes Wesen

ist daher nach Ph. nicht ohne Qualitäten, aber diese concentriren sich in einem Punkte, sie sind zu einem einzigen Sein zusammengeschlossen und machen eine μονάς aus. Sobald sich die Eigenschaften äußern, so treten sie natürlich in einer gewissen Trennung und Vereinzelung auf; aber alsdann sind sie auch nicht mehr der eine Punkt des ὄν, sondern vielmehr dessen Manifestationen, Ausstrahlungen aus seinem innersten Schooße. Im Wesentlichen ist dieß ausgesprochen in der auch für die Lehre von der Accommodation wichtige Stelle quod d. s. immut. 301, C. Die Reue Gottes Gen. 6, 7 erklärt Ph. hier für einen Anthropopathismus, der aus Accommodation statuirt sei, da alle Leidenschaften von dem ὄν ausgeschlossen seien, dieß aber von dem stumpfsinnigen Haufen nicht gefaßt werde: „Denn von den Menschen sind die Einen Freunde des Geistes, die Andern Freunde des Leibes. Die Freunde des Geistes nun, welche mit geistigen und unkörperlichen Wesen Umgang zu pflegen im Stande sind, vergleichen Gott (τὸ ὄν) durchaus nicht mit etwas Gewordenem, sondern alle Qualität von ihm fern haltend (denn es ist die höchste Seligkeit und der Gipfel der Wonne, das reine Sein ohne alle Bestimmung zu erfassen) halten sie sich blos an die Vorstellung des Seins, ohne weitere Bestimmung. Die Freunde des Leibes aber, da sie nicht im Stande sind, die Hülle des Fleisches abzuthun und ein einiges, an und für sich bedürfnißloses, einfaches, ungemischtes und unzusammengesetztes Wesen zu erschauen, tragen ihr eigenes Ich auf den Urgrund alles Seins über, ohne zu bedenken, daß ein Wesen, das aus mehreren Kräften zusammengesetzt ist, auch mehrerer Organe zum Dienste derselben bedarf, Gott aber, der Ungezeugte und das Andere Hervorbringende nichts von dem bedürftig ist, was die Creatur angeht."

Es wird aus dem Bisherigen klar geworden sein, daß wir in Beziehung auf die göttlichen Kräfte ganz denselben Lehrtypus bei Ph. haben, wie er sich in Betreff der andern bisher behandelten Mittelwesen zeigte. Sie sind nehmlich einmal etwas in Gott; sodann aber treten sie aus ihm heraus und gewinnen eine gewisse Selbstständigkeit, in welcher sie die Vermittelung zwischen Gott und der Welt vollbringen. Die nähere Betrachtung der Kräfte ergibt aber auch, daß sie Ph. in andern Punktern ebenfalls den andern Mittelwesen analog denkt. Sie werden nehmlich von ihm aufgefaßt

A. als Ideen.

Die Hauptstelle hierüber ist schon S. 179 dagewesen, de monarch. 817, woraus wir sehen, daß sie ἰδέαι heißen, weil sie das εἶδος hervorbrin=

gen, indem sie wie Siegelringe sich abdrucken. Auch wird zugleich ihr Wirkungskreis angegeben, indem es heißt, daß sie das Maaßlose und Gränzenlose abmessen und begränzen, womit sie offenbar als die die Materie gestaltenden Mächte beschrieben werden, aber auch überhaupt das Schlechtere in das Bessere verwandeln. — Eine andere Stelle ist de sacrif. Ab. et C. 139, A. Während Kain mit seinem Opfer zaudert, ist Abraham damit sofort bei der Hand, indem er Gen. 18, 6 zur Sarah sagt: „σπεῦσον, καὶ φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως, καὶ ποίησον ἐγκρυφίας.“ „Denn Abraham befiehlt mit allem Eifer der Tugend Sarah zu eilen, drei Meter Mehl zu kneten und Kuchen zu backen; als Gott, der Eine in der Mitte, von den zwei höchsten Kräften begleitet, von der Herrschaft und der Güte, der schauenden Seele eine dreifache Gestalt vorhielt, von denen zwar keine gemessen ist, da Gott sowohl wie seine Kräfte unermeßlich sind, aber jede Alles gemessen hat. Seine Güte nehmlich ist das Maaß des Guten, seine Macht das Maaß der Gehorsamen, der Herrscher selbst aber das Maaß von Allem, dem Körperlichen sowohl wie dem Unkörperlichen. Daher dienen auch die Kräfte als Regel und Richtschnur und messen das, was unter ihnen steht.“ Das Wort des Textes, woran sich Ph. hält, ist μέτρον, das er sofort auf die Kräfte überträgt und das ihm dazu dient, die Kräfte zu Maaßen zu machen. Daß diese dadurch als Ideen dargestellt werden, bedarf keines Beweises mehr, da schon oben Stellen beigebracht sind, wo die Ideen μέτρα heißen; dasselbe spricht sich auch darin aus, daß sie Ph. κανόνες und παραγγέλματα nennt, wonach sich das Einzelne richte. Freilich ist hierin nicht sowohl die Seite der Ideen hervorgehoben, wonach sie sich in das Individuelle specialisiren, als vielmehr die andere, nach der sie die allgemeinen Begriffe sind, die für das Einzelne blos logisch maaßgebend sind; allein um so mehr geht, wenn diese Stelle mit der vorigen zusammengehalten wird, daraus hervor, daß Ph. den Begriff der Ideen nach beiden Seiten hin auf die Kräfte anwandte. Wenn dem Texte zu Liebe Gott selbst zum Maaße aller Dinge gemacht wird, so kann dieß nicht auffallen, da er auch sonst bei Ph. das γενικώτατον heißt, weil zuletzt doch alle Ideen, in dem Sinne von allgemeinen Begriffen, in ihm enthalten sind. Im Folgenden sind die Kräfte als verschiedene Seiten der göttlichen Offenbarungen aufgefaßt, welche die Seele in sich aufzunehmen habe und der Text: καὶ ποίησον ἐγκρυφίας dahin gedeutet: ὅτι κεκρύφθαι δεῖ τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστην λόγον.“ — Speciell als weltbildende Ideen kommen die Kräfte noch vor in der schon S. 11 aus de sacrific. 857 angeführten Stelle, wo es heißt, der Selige

habe die gährende Materie nicht selbst berühren dürfen, sondern sich dazu seiner unkörperlichen Kräfte, der Ideen bedient; und diese Worte sind um so wichtiger, da sie den Gegensatz zwischen Gott und seinen Kräften auf das Entschiedenste aussprechen und dadurch hervorheben, daß die Kräfte die vermittelnde Thätigkeit ausüben. — Ferner gehört hieher de creat. princ. 728, B, wo es von Gott heißt: „*τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσιν εἰς τὸ εἶναι, τάξιν ἐξ ἀταξίας, καὶ ἐξ ἀποίων ποιότητας, καὶ ἐξ ἀνομοίων ὁμοιότητας, καὶ ἐξ ἑτεροτήρων ταυτότητας, καὶ ἐξ ἀκοινωνήτων καὶ ἀναρμόστων κοινωνίας καὶ ἁρμονίας, καὶ ἐκ μὲν ἀνισότητος ἰσότητα, ἐκ δὲ σκότους φῶς ἐργασάμενος· ἀεὶ γάρ ἐστιν ἐπιμελὲς αὐτῷ καὶ ταῖς εὐεργέτεσιν αὐτοῦ δυνάμεσι τὸ πλημμελὲς τῆς χείρονος οὐσίας μεταποιεῖν καὶ μεθαρμόζεσθαι πρὸς τὴν ἀμείνω.*“ Neben der Gestaltung der Materie ist den Kräften hier eine fortwährende Wirksamkeit beigelegt, nach der sie beständig das Schlechtere in das Bessere verwandeln. Sind sie auch nicht ausdrücklich mit dem Namen Ideen genannt, so ergibt sich diese Eigenschaft doch aus ihrer Function. — Die Kräfte werden sogar ebenso wie der Logos und die Weisheit als Theiler *τομεῖς* beschrieben. So quis rer. div. haer. sit 525, B. Zu Gen. 15, 17: „Die Feuerflammen sind die leuchtenden Scheidungen des hell und deutlich leuchtenden Gottes, welche mitten durch die Theile, ich meine durch die Gegensätze, aus welchen die ganze Welt besteht, hindurchzubringen pflegen. Denn es heißt „Feuerflammen, welche mitten durch die Stücke hin führen," damit Du ersiehest, daß die göttlichen Kräfte, indem sie mitten durch die Dinge und Körper dringen, nichts zerstören (denn die Theile bleiben unversehrt), aber das innere Wesen der Dinge trefflich scheiden und trennen." Das ganze Buch behandelt das Thema, daß dem Weisen die Anschauung Gottes als Erbtheil bestimmt ist; hier nun wird dieselbe dem Texte gemäß als die Erkenntniß von Gottes Wirksamkeit in der Welt vermittelst seiner das All durchbringenden und es fortwährend in Gegensätze scheidenden Kräfte dargestellt. Daß letztere als Ideen aufgefaßt sind, geht aus den oben über den *λόγος τομεύς* beigebrachten Stellen hervor.

Als Ideen machen die Kräfte natürlich auch den *κόσμος νοητός* aus. Hauptstelle hiefür ist de conf. ling. 344, E. Gen. 11, 7, meint Ph., rede Gott, indem er sich der Pluralform bediene, Wesen an, als ob sie seine Gehülfen wären, wie dieß auch Gen. 1, 26 und 3, 22 der Fall sei; man solle aber nicht meinen, daß damit etwa andere Herrscher gemeint seien, denn wenn irgend wo, so sei hier das homerische Wort wahr: *Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω, Εἷς βασιλεύς·* Il. II, 204.

Hierauf heißt es weiter: „Obgleich Gott Einer ist, so hat er doch für die geschaffenen Wesen unzählige schützende und helfende Kräfte um sich, zu denen auch die strafenden gehören. Die Strafe nehmlich ist nichts Nachtheiliges, da sie die Sünden vielmehr hindert und verbessert. Aus diesen Kräften besteht die unkörperliche und intelligibele Welt, das Urbild dieser sichtbaren, so aus unsichtbaren Ideen zusammengesetzt wie diese aus sichtbaren Körpern." Der Begriff der intelligibeln Welt ist hier etwas anders gefaßt als im Buche de mundi opif., denn während sie Ph. in der Schöpfungsgeschichte als den Inbegriff der idealen Musterbilder ansieht, ist sie hier offenbar etwas Reales. Allein da die Ideen von unserm Autor in einer zweifachen Beziehung angesehen werden, und auf die Kräfte nur die zweite paßte, nach der sie reale, die Wirklichkeit durch Specialisirung ihrer selbst hervorbringende Mächte sind, so hat hier Ph. den letzteren Begriff auf die ganze intelligibele Welt angewandt. Als *κόσμος νοητός* machen die Kräfte die Umgebung Gottes, gleichsam den göttlichen Hofstaat aus, und hießen daher häufig auch *ὑπαδοὶ θεοῦ*, oder *περὶ αὐτὸν οὖσαι*.

Das Resultat über die Kräfte als Ideen ist also dieses, daß sie ebenso wie der Logos die physischen und sittlichen Ideen ausmachen, indem sie sowohl die Materie gestaltet haben und durch fortwährende Scheidung der Gegensätze das Bestehende in der physischen Welt erhalten, als sie auch die allgemeinen Begriffe sind, nach denen die Tugenden im Einzelnen gemessen werden. Dabei bilden sie, wie der Logos als *ἰδέα ἰδεῶν*, den *κόσμος νοητός*, von dem Gott umgeben ist.

B. Die Kräfte als kosmische Mächte.

1. Die Kräfte werden von Gott überallhin ausgedehnt; sie lassen sich daher nieder in der Natur und im Menschen. In ersterer Hinsicht werden sie von Ph. besonders gern als Weltbänder beschrieben. So de migrat. Abr. 416, B. Moses stimme zwar darin mit den Chaldäern überein, daß er die Welt für einen harmonischen Organismus ansehe (*κοινωνία καὶ συμπάθεια τοῦ παντός*), aber weiche in der Ansicht über Gott von ihnen ab, denn nach ihm sei weder die Welt noch die Weltseele erster Gott, noch die Gestirne und ihr Umschwung Ursache der Schicksale der Menschen: „Sondern nach seiner Lehre wird das All durch unsichtbare Kräfte zusammengehalten, welche der Bildner von den Enden der Erde bis zu den Gränzen des Himmels ausgedehnt hat (*ἀνέτεινε*), indem er weislich dafür sorgt, daß das Verbundene nicht auseinander falle, denn die

Kräfte sind unauflösliche Bänder des Alls." Die Kräfte sind hiernach der Welt immanent und streng von Gott geschieden, da Ph. gerade urgirt, daß das in der Welt wohnende Agens nicht Gott selbst sei; ihr Geschäft ist, das All zu einem großen harmonischen Ganzen zusammenzuhalten. — Beinahe wörtlich dasselbe de conf. ling. 344, C. Ph. sieht hier das Gelingen des Bösen als Strafe desselben an, da es dadurch immer tiefer wurzele, wogegen es für die Tugend ein Lohn sei, wenn Gott verheißen habe, sie nicht zu verlassen und zu versäumen: „Denn wenn die Bande der Seele gelöst werden, durch welche sie verbunden wird, so erfolgt das größte Unglück, von Gott nehmlich verlassen zu werden, welcher seine Kräfte um das All knüpfte als unzerreißbare Bande, durch die er Alles zusammenbindet und unauflöslich macht." Wenn schon hier die Bande zunächst in moralischem Sinne von den bindenden Gesetzen der Tugend verstanden sind, so ist der Begriff derselben doch so ausgedehnt, daß sie auch auf die Natur bezogen werden müssen. — Aehnlich de special. 807, A. Die Gerechtigkeit des mosaischen Gesetzes spreche sich besonders auch in der Bestimmung aus, daß ein Herr, wenn er seinem Knechte oder seiner Magd ein Auge ausgeschlagen hat, sie frei lassen solle (Exod. 21, 26). Das Auge nehmlich sei das edelste Sinnenorgan, da es Mittel zur Philosophie sei. Unter den Gegenständen, zu deren Betrachtung dasselbe theils mittelbar theils unmittelbar hinführe, wird auch die Frage genannt: welcher Natur das Sichtbare, und ob Alles von einerlei, oder das Einzelne von verschiedenem Wesen sei, woraus und zu welchem Zwecke Alles geschaffen ward, und wie die Kräfte beschaffen sind, durch die es zusammengehalten wird, ob diese körperlich oder unkörperlich sind." — Etwas weiter ist der Begriff gehalten de confus. ling. 339, D. Indem Ph. die wörtliche Auffassung von dem Heruntersteigen Gottes Gen. 11, 5 eine ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος ἀσέβεια nennt, fährt er fort: dieß sei aus Accommodation gesagt, denn Gott erfülle Alles, da er umfasse aber nicht umfaßt werde, und ganz allein überall und nirgends sei: „Nirgends, weil er selbst den Raum zugleich mit den Körpern geschaffen hat, und man nicht sagen darf, daß der Schöpfer in dem Geschaffenen eingeschlossen sei; überall, weil er seine Kräfte durch die Erde und das Wasser, die Luft und den Himmel ausdehnend, keinen Theil der Welt leer gelassen hat, sondern Alles zusammenhaltend durch unsichtbare Bande verbindet, damit es sich nicht trenne, weshalb ich ihm lobsingen will. Denn Gott, welcher über den Kräften steht, ist über sie erhaben, sofern ihm bloßes Sein zukommt, (τὸ μὲν γὰρ ὑπεράνω τῶν δυνάμεων ὂν ἐπινοεῖται περιττεύειν, τὸ κατὰ τὸ εἶναι μόνον.) Die Kraft aber,

welche Alles schuf und ordnete, heißt sprachgerecht Gott (ἔθηκε — θεός); diese umfaßt Alles in ihrem Schooße und durchdringt die Theile des Alls, Gott aber, da er unsichtbar und überall unbegreiflich ist, wird nirgends in Wirklichkeit sichtbar und begreiflich. Und wenn es heißt: „Ich stehe vor Dir" (Exod. 17, 6), so hat es zwar den Anschein, als zeige er sich und werde begriffen, doch aber ist er über alle Erscheinung und Fassung erhaben." Hier sind die Kräfte zwar als Weltbänder dargestellt, welche das All zusammenhalten, doch ist Ph. nicht dabei stehen geblieben, da er sie zugleich als Naturkräfte überhaupt beschreibt, welche die Erde, das Wasser u. s. w. durchdringen, darin Leben und Bewegung erzeugen und auch die Theile des Einzelnen zur Solidität verknüpfen. Noch einmal kommen die Kräfte als Weltbänder vor de migrat Abr. 422. E.

2. In andern Stellen wird auch die schon in dem Bisherigen enthaltene zweite Seite von den Kräften festgehalten, wonach sie als das Agens der Natur überhaupt erschienen, wobei jedoch zu bemerken ist, daß, da Ph. alsdann ihren göttlichen Ursprung nicht hervorhebt, sie ganz wie Naturkräfte im modernen Sinne des Wortes behandelt werden. So de mundi opif. 9, E. Gott habe erst am vierten Tage die Gestirne geschaffen, während er die Pflanzen schon am dritten hervorgebracht, nicht, als ob dadurch der Himmel der Erde nachgesetzt werden sollte, sondern weil er voraussah, daß Viele die Gestirne als Herrscher der Welt ansehen würden, und er im Gegensatz gegen diesen Irrthum darauf hinweisen wollte, daß die Erde schon vor dem Dasein der Himmelskörper Pflanzen erzeugt habe: „Dieß sollen die Menschen in Erwägung ziehen und dadurch zu der Ueberzeugung gelangen, daß die Erde mit ihrer Production nach der Verordnung Gottes fortfahren wird wie es ihm gutdünkt, da er nicht der Himmelsbewohner bedarf, denen er zwar Kräfte, aber nicht selbstständige Kräfte verliehen hat." — Sofern sie in den Naturkörpern wohnen, werden die Kräfte mit diesen selbst de nom. mut. 1053, C in eine Reihe gesetzt. Denn wenn es hier heißt, dem Einen pflege Gott die Wohlthaten durch Andere zu ertheilen (προτείνειν), durch Erde, Wasser, Luft, Sonne, Mond, Himmel und andere unkörperliche Kräfte, den Andern durch sich selbst: so sind hier die genannten Naturgegenstände offenbar zu den Kräften gerechnet, was jeden Falls daher zu erklären ist, weil sie Ph. für den Wohnort der göttlichen Kräfte ansieht. Wie jedoch in diesem Sinne die Kräfte wenigstens in der Darstellung ihre göttliche Natur verlieren und zu natürlichen physischen Kräften herabsinken, zeigen viele Stellen, z. B. Alleg. III, 79, B, wo es heißt, man könne Gott erkennen aus der Welt, ihren Theilen und den darin befindlichen

Kräften. So auch, wenn quis rer. div. haer. sit 520, D die Elemente geradezu *δυνάμεις* genannt werden und de conf. ling. 327, E von Kräften der Körper die Rede ist ganz wie bei uns in der Physik. Eine sittliche Seite schimmert dagegen wohl durch wenn es de vita Mos. III, 688, E von Gott heißt „*ὁ πάντα διὰ πάντων πεπληρωκὼς τῆς εὐεργέτιδος ἑαυτοῦ δυνάμεως,*" und die Welt deshalb de somn. I, 593, A das Haus der gütigen Kraft Gottes genannt wird.

3. Auch kommt eine Stelle bei Ph. vor, wo zwei Kräfte als das Weltgesetz dargestellt werden. Es heißt nehmlich de vita Mos. III, 673, B, wo er bei Auslegung des hohenpriesterlichen Schmuckes sagt, auf dem goldenen Stirnbande stehe der Name Gottes, weil nichts ohne Anrufung seines Namens bestehen könne: „*ἁρμονία γὰρ πάντων ἐστὶν ἡ ἀγαθότης καὶ ἵλεως δυνάμις αὐτοῦ.*" Der Sinn dieser Worte ist zwar offenbar ein ähnlicher wie bei den obigen Stellen, die von der Ausdehnung der Kräfte in die Welt handeln, der Weltorganismus ist aber dabei doch auf eine Weise auf die Alles durchdringende göttliche Gnade zurückgeführt, daß diese als das normirende Weltgesetz erscheint.

C. Die Kräfte in Beziehung auf den Menschen.

1. Gott dehnt sodann seine Kräfte in den Menschen aus. Eine Hauptstelle ist für diesen Satz schon dagewesen, Alleg. I, 47, A (S. 159), wo es heißt, es sei bei der Erschaffung des Menschen eine Vereinigung Gottes, der Vernunft und des Geistes entstanden: „*τείναντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου.*" Obwohl hier nur von einer Kraft die Rede ist, die Gott von sich aus bis zum Menschen hin ausgedehnt habe, so sind doch damit, wie dieß aus den folgenden Stellen hervorgeht, alle höhern Seelenkräfte des Menschen gemeint, und ist diese Stelle daher ein Beweis, wie sich bei Ph. die Kräfte Gottes auf eine einzige *δύναμις* zurückführen lassen. — Ganz ähnlich de nobil. 906, B. Ph. widerspricht hier dem Werthe des ererbten Adels, und beweist dieß am Beispiele Adams, der, obschon er nicht einmal von Menschen, sondern sogar von Gott selbst mit den herrlichsten Vorzügen ausgestattet gewesen, doch dadurch nicht vor der Sünde geschützt worden sei; er drückt den hauptsächlichsten Vorzug Adams durch die Worte aus: „*ἐμπνεύσαντος θεοῦ τῆς θείας δυνάμεως ὅσον ἠδύνατο δέξασθαι θνητὴ φύσις.*" — Allgemeiner spricht Ph. quod det. pot. ins. sol. 172, A, wo er sagt, der menschliche Geist sei ein *ἀπόσπασμα οὐ διαιρε-*

τὸν des göttlichen Geistes; dieß sei jedoch nicht so zu denken, als ob Gott einen Theil von sich losgetrennt und in den Menschen eingesenkt habe, sondern Gott habe sich blos ausgedehnt: „τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.“ Ph. muß sich also wohl auf irgend eine Weise ein Ausdehnen der göttlichen Substanz gedacht haben, wodurch der Mensch und die Natur voll Göttlichkeit wird. — Eine Stelle kommt auch vor, wo von den Kräften, sofern sie von Gott ausgehen in den Menschen, in der Mehrzahl die Rede ist. De Abrah. 358, B heißt es nehmlich, wenn man das Glück habe, Gott selbst zu schauen, so solle man ihn um Kraft bitten, sich auf dieser Höhe zu erhalten, denn auf steilen Wegen sei der Rückfall desto leichter: „πολλὰ δὲ τὰ κάτω βιαζόμενα, ὧν οὐδὲν ὄφελος, ὅταν ἐκ τῶν αὐτοῦ δυνάμεων ἀνακράσας τὴν ψυχὴν ὁ θεός, ὁλκῇ δυνατωτέρᾳ πρὸς αὐτὸν ἐπισπάσαιτο.“ Hienach hat also Gott seine Kräfte in die Seele hineingemischt; indeß will Ph. offenbar mehr einen augenblicklichen Beistand, den die Seele durch die göttlichen Kräfte empfängt und der sie vor dem Ausgleiten auf der Höhe der Anschauung bewahrt, ausdrücken als ein beständiges Wohnen derselben im Menschen. — Zwar ist bei Ph. von Kräften der Seele in noch sehr vielen Stellen die Rede; da indeß dabei von ihrem göttlichen Ursprunge nichts gesagt ist und sie de agric. 196, D sogar in λογικαὶ καὶ ἄλογοι eingetheilt werden, so sind darunter blos die Seelenkräfte in demselben Sinne zu verstehen, wie wir von dergleichen reden und Ph. de cherub. 118, B die Sinne αἰσθητικαὶ δυνάμεις nennt.

2. Auf jeden Fall ergibt sich aus den angeführten Stellen, daß nach Ph. Gottes Kraft im Menschen immanent ist; dagegen werden die Kräfte anderwärts auch als Gaben dargestellt, die Gott je nach den Umständen verleiht, wie dieß schon aus der angeführten Stelle de Abrah. 358 hervorgeht. So de cherub. 125, E. Grundsteine zu einem wohl eingerichteten Baue der Seele seien Talent und Unterricht, worauf die Tugenden mit den guten Handlungen auferbaut werden, während die Verzierungen in den encyklopädischen Wissenschaften bestehen: „Wenn so das Haus bei dem sterblichen Geschlechte vorbereitet ist, so wird alles Irdische mit süßen Hoffnungen erfüllt werden, indem wir den Einzug der göttlichen Kräfte erwarten. Diese aber, Gesetze und Regeln vom Himmel mitbringend, werden sich niederlassen, um zu heiligen und zu weihen nach dem Befehle ihres Vaters. Denn wenn sie Haus- und Tischgenossen der tugendliebenden Seelen geworden sind; so streuen sie in selbige einen glücklichen Samen, wie sie auch dem weisen Abraham bei ihrer Einkehr bei ihm die vollkommenste Gnade,

den Isaak ertheilten.“ Die göttlichen Kräfte sind hier ganz deutlich als etwas dargestellt, was dem Menschen nicht wesentlich einwohnt, sondern durch eigene Thätigkeit erst in ihn hineinkommt. Da ihre Wohnstätte durch Talent, Unterricht, tugendhafte Gesinnungen und Handlungen zu ihrer Aufnahme vorbereitet wird, und sie vom Himmel Gesetze und Regeln mitbringen, so sieht man wohl, daß sie dem ὀρθὸς λ. an die Seite zu setzende sittliche Mächte sind, die den Menschen zur Vollkommenheit führen. Im Ganzen aber geschieht die Mittheilung der göttlichen Kräfte an den Menschen auf ganz natürliche Weise. Rücksicht ist genommen auf Gen. 18, welche Relation Ph. auch im historischen Sinne von der Erscheinung göttlicher Kräfte versteht. Zu bemerken ist nur noch, daß nach dem Zusammenhange der Stelle die Seele eigentlich zum Wohnsitze für Gott eingerichtet wird und daß man daher erwartet, Ph. werde auf das Einziehen Gottes kommen, aber gerade die Verwechselung der Kräfte mit Gott beweist, daß sie etwas unmittelbar Göttliches sind. Vorher wird auch wirklich das Einziehen Gottes in die Seele beschrieben; allein da es am Schlusse doch heißt, daß Gott von den Gränzen des Himmels bis zu den Enden der Erde hinwandle, um unserm Geschlechte wohlzuthun, so sieht man wohl, daß die Lehre von den Kräften hindurchschimmert. — Eine ähnliche Stelle ist de fort. 743, E. Als Beispiel, daß die Tapferkeit sich durch die Tugend erzeuge, führt Ph. Num. 31 an, wo die Hebräer durch den Eifer für ihre Religion zu solcher Tapferkeit entflammt werden, daß sie, obgleich an Anzahl nachstehend, das ganze Heer der Midianiter schlagen; hieran knüpft er die Ermahnung Deutr. 20, 1, wo Moses die Seinen auffordert, sich nicht vor der stärkern Feindesmacht zu fürchten, und Ph. fügt hinzu: „Denn jene wird oftmals zertrümmert wie ein mit allerlei Gütern angefülltes Lastschiff durch einen plötzlich sich erhebenden Sturm; den Bekümmerten aber und Bedrängten hilft Gott auf, indem er auf sie seine rettenden Kräfte wie auf Aehren, die vor Dürre und Trockenheit sich niederneigen, herabträufelt und herabschneit.“ Die göttlichen Kräfte erscheinen hier als die Beschützerinnen der Tugend. Obgleich sie nicht gerade übernatürlich wirken, sondern blos durch natürliche Aufregung der Lebenskräfte sich äußern, so kommen sie doch von oben auf den Menschen herab. Uebrigens wechseln auch hier die Kräfte mit Gott ab, denn es heißt im vorher genannten speciellen Falle, am Siege sei blos die gute Sache Schuld gewesen, deren Beschützer und Vertheidiger Gott sei, indem er klugen Rath der Seele und Stärke dem Leibe zuführe. — Ganz allgemein sind die Kräfte auf den Menschen bezogen de nom. mutat. 1081, A, wo Ph. die

Worte Num. 11, 23 „μὴ χεὶρ κυρίου οὐκ ἐξαρκέσει“ in dem Sinne auslegt: „Wird dadurch nicht ausgesprochen, daß sich die Kräfte des Seienden überallhin verbreiten, nicht allein den Angesehenen, sondern auch den Geringern wohlzuthun? Denen er sich je nach der Beschaffenheit ihrer Seele gnädig erweist, indem er nach Billigkeit einem Jeden zumißt, was ihm gemäß ist.“ Die Kräfte haben hier wohl kaum noch ein übernatürliches Gepräge, da sie überhaupt als göttliche Gaben dargestellt werden, welche einem Jeden seiner Individualität angemessen zu Theil werden.

Vermöge dieser Mittheilung findet zwischen den Kräften und den Menschen eine Gemeinschaft Statt, in Folge deren öfters von einem Umgange des Menschen mit den Kräften die Rede ist. So quod d. s. immut. 317, B. Mit Beziehung auf Num. 20, 11 ff., wo sich die Edomiten den Israeliten, welche durch das Gebirge ziehen wollen, wiedersetzen, antwortet Israel: „Wir wollen längs des Gebirges hinziehen d. h. wir, die wir gewohnt sind, mit hohen und erhabenen Kräften Umgang zu pflegen (mit Beziehung auf die Höhe des Gebirges) und Alles genau (ὀρικῶς wieder mit Beziehung auf ὄρος) zu betrachten und das Verhältniß von jedem Einzelnen zu erforschen, wodurch uns die Erkenntniß desselben wird, verachten Alles, was den Leib betrifft, denn wir halten dieß für niedrig und gemein, was Dir (Edom) lieb, uns aber verhaßt ist, weshalb wir nichts davon anrühren werden.“ Da der Umgang mit den göttlichen Kräften durch den Zusatz, „wir pflegen Alles genau zu betrachten“, näher beschrieben ist, so scheinen vorzugsweise die Kräfte gemeint zu sein, welche die Intelligenz befördern. — Diese Stellen, welche sich noch leicht vermehren ließen, mögen genügen, um zu erweisen, daß, wie wir dieß früher vom L. sahen, die Kräfte dem Menschen von Gott gegeben werden, um seine Intelligenz zu heben, seine Sittlichkeit zu stärken, seine Tapferkeit zu erhöhen und ihm überhaupt mit allerlei Segen wohlzuthun. Der Ursprung derselben aus Gott tritt in der Darstellung zwar zurück; dennoch nöthigen andere Stellen, ihn festzuhalten.

D. Die Kräfte als Personen.

Hauptstelle ist die Fortsetzung von dem, was wir S. 185 aus de conf. ling. angeführt haben. Nachdem nehmlich Ph. den irrthümlichen Schluß aus Gen. 11, 7 abgewiesen hat, als ob es noch andere Gott gleiche Wesen gebe, heißt es weiter: „Es findet sich aber auch in der Luft eine hochheilige Schaar unkörperlicher Seelen, welche die Himmlischen begleiten, denn die

heilige Schrift pflegt diese Seelen Engel zu nennen. Dieses ganze, beide Gattungen umfassende, in angemessene Klassen eingetheilte Heer dient dem regierenden Herrscher, dessen Befehle es nach Gesetz und Regel befolgt, denn Unordnung darf sich in der göttlichen Heerschaar nicht finden. Für den König aber ist es geziemend, sich seiner Kräfte zur Verrichtung solcher Dinge zu bedienen, welche schicklicher Weise von Gott allein nicht vollbracht werden können. Denn der Vater des All bedarf nicht etwa fremder Hülfe; indem er aber sah, was für ihn und was für geschaffene Wesen sich schickt, ließ er manches von seinen untergeordneten Kräften verrichten, ohne ihnen jedoch freies Walten zu gestatten, damit bei der Schöpfung nichts verfehlt würde. Es gibt aber vernünftige und unvernünftige Wesen; jene zerfallen wieder in vergängliche und unvergängliche. Die vergänglichen sind die Menschen, die unvergänglichen sind die unkörperlichen Seelen, welche unter dem Himmel in der Luft hin wandeln. Diese sind frei vom Bösen, da sie vom Anfange an ein ungetrübtes und seliges Loos empfangen haben, und an den zahllosen Unfällen ausgesetzten Körper nicht gebunden sind. Frei vom Bösen sind auch die vernunftlosen Wesen eben aus Mangel an Vernunft. Der Mensch allein, zum Guten und Bösen fähig, ergreift oft das Schlechte und flieht das Strebenswerthe, so daß er vorzugsweise in vorsätzliche Sünden verfällt. Schicklicher Weise überließ daher Gott die Erschaffung desselben zum Theil seinen Dienern, indem er sprach: „Laßt uns einen Menschen machen", damit, was die Vernunft desselben Gutes hervorbringt, auf ihn allein, die Sünde aber auf Andere zurückgeführt würde. Denn für Gott, den Allherrschenden, war es nicht geziemend, den Weg zum Bösen in der Seele selbst zu bahnen, weshalb er seinen Untergebenen die Erschaffung dieses Theiles überließ. Es ist überdieß das Angemessenste, daß er das seiner Natur Entsprechende hervorbringe, der Beste das Beste, daß die Strafen der Bösen aber durch seine Untergebenen festgesetzt werden. Für mich spricht auch das, was der durch Ascese Vollendete sagt: „Gott, der mich von Jugend ernährte, der Engel, der mich aus allen Uebeln zog" (Gen. 48, 15. 16). Denn auch dieser gesteht, daß die ächten Güter, welche die tugendliebenden Seelen nähren, auf Gott allein zurückzuführen sind; was dagegen die Uebel betrifft, so sind diese wieder Engeln überlassen, ohne daß ihnen jedoch freier Wille im Strafen zugestanden ist, damit seine gütige Natur über Niemandem walte, der ins Verderben eilt. Darum spricht er: „Laßt uns heruntersteigen und verwirren", denn die Gottlosen sind einer solchen Strafe würdig, daß seine gnädigen, wohlthuenden und Gaben spendenden Kräfte sich strafend gegen

sie wenden. Da er nun weiß, daß Züchtigungen dem Menschen nützlich sind, so verhängt er sie durch Andere; denn es mußte eines Theils an jenen die Strafe ausgeübt, andern Theils aber die Quelle seiner ewigen Gnade nicht allein von wirklichen, sondern auch von vermeintlichen Uebeln frei gehalten werden." Im Folgenden wird die Verwirrung der Sprachen von der Zerstörung des mannigfaltigen unter sich eng verbundenen Bösen gedeutet. Liest man diese Stelle ununterbrochen durch, so wird man als Totaleindruck die Ueberzeugung nicht leugnen wollen, daß hier von persönlichen göttlichen Mittelwesen die Rede ist, und daß, weil damit eines Theils die Kräfte gemeint sind, diese eben als persönliche Wesen erscheinen. Die näheren Gründe sind folgende. Es werden zwar zwei Klassen von Mittelwesen genannt, Kräfte und Engel, von denen die letztern ganz entschieden als persönliche Wesen beschrieben werden; dagegen werden die Kräfte in Hinsicht ihres Dienstes durchaus mit den Engeln in eine Reihe gestellt, was Ph. von bloßen göttlichen Ausstrahlungen oder Ideen wohl vermieden haben würde. Sodann findet hier ein Gegensatz zwischen Gott und seinen Dienern Statt, der himmelweit von jenem verschieden ist, wie wir ihn sonst zwischen dem ὄν und den δυνάμεις gefunden haben. Denn während sonst Gottes inneres Wesen als verschlossen und über alle Beziehung zur Materie erhaben dargestellt ist und im Gegensatz hievon seine Manifestation die Welt durchdringt, so heißt es hier, Gott bediene sich der Kräfte zu solchen Dingen, die sich für ihn selbst nicht schicken würden; da aber somit Gott offenbar als persönlicher Schöpfer aufgefaßt ist, so muß dieß auch von seinen Dienern, den Kräften gelten. Endlich heißt es ausdrücklich, Gott habe den Kräften keine selbstständige Gewalt zugestanden, damit nichts Fehlerhaftes geschehe. Wollte man dieß auch im Wesentlichen für eine Personification nehmen, so käme man damit doch wieder nicht aus, weil damit, besonders wenn man die vorige Bemerkung dazu nimmt, daß Gott die Kräfte zu solchen Dingen anwende, die sich für ihn selbst nicht schickten, den Kräften eine so niedrige Stufe des Seins zugeschrieben wird, daß sie unmöglich für jene erhabene δόξα, die Gott umgibt, gelten können. Nichts desto weniger muß man gestehen, daß über die Kräfte in der vorliegenden Stelle ein gewisses philonisches Halbdunkel herrscht, da sie zu Anfange als Ideen dargestellt werden und im Folgenden das Streben sichtbar ist, ihren Namen zu vermeiden. Ph. geht nehmlich zur Schöpfung über und sagt, Gott habe auch da Einiges durch seine Diener ausgeführt; da es aber vollkommen gute und anderer Seits auch zum Guten ganz unfähige Wesen gebe — jene, die Seelen, diese, die Thiere — so habe es, damit alle For-

men des geistigen Seins zur Erscheinung hätten kommen können, auch solche Wesen geben müssen, die gemischter Natur sind; dieß seien die Menschen, die durch den freien Willen sich zum Guten und zum Bösen bestimmen können. Weil aber Gott, der Allherrscher, es unter seiner Würde fand, das Böse im Menschen auch nur anzubahnen, so überließ er die Erschaffung dieses Theils am Menschen τοῖς μετ' αὐτόν. Ueberdieß ist Gott das höchste Gut, Jeder aber schafft was ihm angemessen ist, folglich mußte Gott die Strafen, von denen hier die Rede ist, ausführen lassen διὰ τῶν ὑπ αὐτοῦ. Offenbar ist hier der Name der Kräfte umgangen; allein da es doch auch heißt, Gott führe durch seine Kräfte aus was sich für ihn selbst nicht schicken würde, so werden diese doch wenigstens dort mit eingeschlossen sein. Trotz dem ist am Ende der Stelle auf Veranlassung von Gen. 48, 15. 16 von Engeln allein die Rede, indem auf sie Alles, was mit dem Bösen in Beziehung steht, ins Besondere das Strafamt reducirt wird. Um die Verwirrung vollständig zu machen, müssen zuletzt die Kräfte wieder als göttliche Hypostasen vorkommen; denn als solche erscheinen sie offenbar, wenn es heißt, Gottes Kräfte seien sonst gnädig und wohlthätig, aber gegen die Gottlosen müßten sie eine strafende Stellung einnehmen, da ja den göttlichen Personen kurz vorher das Strafamt beigelegt war und diese folglich nicht als gnädig und wohlthätig beschrieben werden können. Hiezu nehme man endlich noch, daß nach einer so langen Discussion über die Pluralform Gen. 11, 7, in der ein Anreden der göttlichen Diener angedeutet sein soll, weil es sich um Ausführung einer Strafe handele, Ph. im Folgenden Alles auf sehr natürliche Gesetze reducirt und der ausführenden Mittelspersonen mit keiner Sylbe weiter gedenkt. Denn der Sinn der Sprachverwirrung wird p. 348 einfach dahin angegeben, Gott verhüte die Verbindung und das gemeinschaftliche Zusammenwirken des Bösen dadurch, daß er jeder Form desselben ihre bestimmte Gränze anweise und ein und dieselbe Form nicht verschiedene Rollen in sich vereinigen lasse; so könne z. B. das Auge nicht hören, das Ohr nicht sehen, weil durch Vereinigung mehrerer Kräfte in einem Organe die Sinnlichkeit desto mehr Nahrung empfangen würde. Um aber diese Schwierigkeiten zu lösen, bleibt kein anderer Ausweg als die Annahme, daß Ph., obgleich er im Anfange der Stelle offenbar zwischen Kräften und Engeln einen Unterschied macht, im Verlauf der Rede beiderlei Gattungen von Mittelwesen vermischt und auch von den Kräften prädicirt, was eigentlich blos von den Engeln gelten sollte. Entschieden tritt diese Verwechselung am Ende der Stelle hervor, wo das Strafamt erst den Engeln beigelegt wird, dann aber an deren Stelle die gnädi-

gen und wohlthuenden Kräfte treten. Da aber die Engel im Anfange der Stelle ausdrücklich mit den Seelen, der zweiten Gattung himmlischer Wesen, für identisch erklärt werden, so ist klar, daß Ph. den angenommenen Unterschied zwischen Kräften und Seelen oder Engeln nicht festgehalten und hier erstere ebenso für persönliche Wesen angesehen hat, wie er sonst die Engel beschreibt, und wir kommen daher bei den Kräften auf denselben Lehrtypus wie bei dem L., daß sie nehmlich Ph. als Personen auffaßt, sofern er sie den Engeln gleich stellt. Auffallen wird uns jedoch hier weder die Verwechselung der göttlichen Wesen, noch die verschiedene Auffassung der Kräfte an ein und derselben Stelle, da wir dasselbe in Betreff des L. gefunden haben Alleg. III, 93 S. 100 und de somn. I, 585 S. 118. Vielleicht liegt dieser Verwechselung die Vorstellung zu Grunde, daß *δυνάμεις* der Oberbegriff sei, unter den sich die *δυνάμεις* im engern Sinne und die *ἄγγελοι* subsumiren lassen; wenigstens scheint hierauf die Bemerkung hinzubeuten, daß Gott Alles durch untergeordnete *δυνάμεις* verrichten lasse, was sich für ihn selbst nicht schicke.

Eine andere Stelle ist de Prof. 460. Es heißt nehmlich nach den in dieser Stelle S. 15 angeführten Worten weiter: „Deshalb redet Gott auch bei der Bildung des Menschen in der Mehrheitsform. Der Vater des Alls redet nehmlich mit diesen Worten seine Kräfte an, welchen er die Bildung des sterblichen Theils an unserer Seele überließ, indem sie seine eigene Kunst nachahmten, mit welcher er das Vernünftige in uns formte, da er es für passend fand, daß vom Herrscher das Herrschende in der Seele, von den Dienern das Dienende geschaffen werde. Er bediente sich aber auch seiner Kräfte, weil die Seele des Menschen allein Erkenntniß des Guten und Bösen empfangen und wenn nicht zu Beiden, zu Einem von Beiden sich hinwenden sollte." Da auch hier die Kräfte eine so tiefe Stellung einnehmen, daß ihnen die Bildung des *ἄλογον* im Menschen zugeschrieben wird, so können sie offenbar die erhabenen Naturen nicht sein, die sich dem Menschen mittheilen und Erkenntniß und Tugend in ihm erschaffen. Wir werden daher auch anzunehmen haben, daß sie ebenso wie vorhin den Engeln gleichgesetzt werden und folglich als persönliche Wesen aufgefaßt sind. Veranlassung dazu war auch hier die Rücksicht auf Gen. 48, 16; da jedoch Ph. hier aus freiem Antriebe den Namen *δυνάμεις* wählt, während ihm doch die angeführte Stelle des A. T. den Namen *ἄγγελος* an die Hand gab, so ist dieß ein neuer klarer Beweis, daß er zuweilen den Unterschied zwischen *ἄγγελοι* und *δυνάμεις* fallen läßt, wo dann auch die letztern als persönlich beschrieben werden.

Wir gehen hiernach zu den Stellen über, welche über ein persönliches Auftreten der Kräfte in der Geschichte sprechen. Die sicherste Stelle ist in dieser Hinsicht de Abr. 370. Ph. erzählt die Zerstörung von Sodom und Gomorra so detaillirt, wie es nur irgend dem genauesten Augenzeugen möglich gewesen wäre, weicht jedoch darin vom Texte ab, daß er die Zerstörung nicht auf jene zwei Städte beschränkt, sondern sie auf ganz Pentapolis ausdehnt, wovon nur eine Stadt gerettet sei. Er mochte dazu veranlaßt sein theils durch Gen. 19, 29 wo es heißt: „καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐκτρίψαι τὸν θεὸν πάσας τὰς πόλεις τῆς περιοίκου" κτλ., theils durch Gen. 14, 2 ff. wo Sodom und Gomorra in Verbindung mit zwei andern Städten vorkommen; die gerettete ist Zoar vgl. V. 20. Hierauf heißt es weiter: „Dieß habe ich nicht erzählt, um das große Unglück zu schildern, sondern um darzuthun, warum die heilige Schrift sagt, daß von den Dreien, welche dem Weisen wie Männer erschienen waren, nur zwei sich zur Zerstörung in das Land begaben, während es der Dritte unter seiner Würde fand, sie zu begleiten (s. Gen. 18, 2 vgl. mit 19, 1). Dieses war nach meiner Meinung der wahrhaft Seiende, dem es angemessen ist, das Gute zwar durch sich selbst zu ertheilen, durch seine Kräfte aber, in der Weise wie seine Kräfte ihm dienen, das Gegentheil zu verabreichen, damit er für den Urheber des Guten, aber nicht von etwas Bösem gehalten werde. Dieß scheinen mir auch die Könige, welche dem göttlichen Wesen nachahmen, zu thun, indem sie die Geschenke in eigener Person verabreichen, die Strafen aber durch Andere vollziehen lassen. Da aber von den Kräften die eine die wohlthuende, die andere die strafende ist, so erscheinen sie beide im Sodomiter Lande, weil von den fünf herrlichen Städten vier verbrandt werden, eine aber unversehrt und von allem Uebel befreit bleiben sollte. Durch die strafende nehmlich mußte die Zerstörung, die Rettung aber durch die wohlthuende geschehn; da aber auch der gerettete Theil nicht alle und vollständige Tugenden besaß, so empfing er die Wohlthat durch eine Kraft des Seienden und wurde der sichtbaren Erscheinung Gottes nicht gewürdigt." Der Zusammenhang dieser Stelle mit dem Vorigen ist dieser. Ph. kommt im Leben Abrahams auf die Engelserscheinung Gen. 18 zu sprechen, faßt diese zunächst wörtlich und versteht unter den drei Männern drei wirkliche Engel in menschlicher Gestalt; sodann gibt er die S. 176 mitgetheilte allegorische Erklärung jener Relation, wo er die drei Gestalten von den göttlichen Kräften in der Art faßt, daß er unter der einen das ὄν, unter den zwei andern zwei Relationen desselben versteht, und da dieser Passus mit dem Gedanken schließt, die den drei Anschauungsweisen von Gott entsprechenden

Arten der Gottesverehrung hätten doch nur ein einziges Ziel, nehmlich die Anbetung des einen Gottes, so gibt er sich Mühe, auch aus dem Texte zu erweisen, daß unter den drei Personen nur eine einzige unter verschiedenen Gestalten gemeint sei. Er beruft sich zu diesem Zwecke auf den Singular V. 3. u. V. 10, der doch nicht hätte gesetzt sein können, wenn drei verschiedene Subjecte gemeint wären. Dasselbe beweise auch die Geschichte von Sodoms Zerstörung, welche er nun mit der größten Genauigkeit erzählt und mit der vorliegenden Stelle schließt. Daß er das Factum durch Kräfte geschehen läßt, ist von selbst klar, da er sie ausdrücklich mit Namen nennt und unter der einen die *εὐέργετις*, unter der andern die *κολαστήριος* versteht. Eine andere Frage aber ist es, ob er eine sichtbare Erscheinung derselben annimmt. Nach dem Zusammenhange könnte das Gegentheil der Fall zu sein scheinen, da er Gen. 18 zuletzt allegorisch faßt und an die Allegorie die Erzählung Gen. 19 anknüpft, um daraus zu beweisen, daß unter den drei Personen Gen. 18 nur eine einzige in verschiedener Gestalt zu verstehen sei. Allein einmal trägt die ganze Erzählung, wie sie Ph. gibt, das Gepräge des Historischen, zumal die Zerstörung Sodoms so ausführlich erzählt wird. Sodann gelingt unserm Autor sein Beweis auch nicht, da er nur zu dem Resultate kommt, daß zu der Zerstörung Sodoms blos zwei Personen erschienen sind, anstatt zu beweisen, daß mit den Dreien nur Einer zuvor gemeint sei. Er hat daher sicherlich die Allegorie aufgegeben und hält die Geschichte fest, wodurch er wenigstens so viel erlangt, daß er darthut, der *ὢν* sei nicht selbst erschienen, sondern an seiner Stelle haben Kräfte die Zerstörung des Pentapolis ausgeführt. Erscheinen aber die Kräfte persönlich, so müssen sie natürlich von Ph. auch als Personen aufgefaßt sein.

Ferner gehört hieher de Decal. 748. Ph. spricht von der Gesetzgebung auf Sinai; nachdem er versichert hat, daß Gott nicht selbst gesprochen habe, läßt er sich darüber so aus: „*ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι, κελεύσας ἠχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον ἁρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένων, οὐκ ἄψυχον, ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζώου συνεστηκότος, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ἀνάπλέων σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἔγγιστα τοὺς πορρωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν· ἀνθρώπων μὲν γὰρ αἱ φωναὶ πρὸς μήκιστον ἀποτεινόμεναι πεφύκασιν ἐξασθενεῖν ὡς ἀρι-*

δήλους τοῖς μακρὰν ἀφεστηκόσι μὴ γίνεσθαι τὰς ἀντιλήψεις, ταῖς ἐπεκτάσεσιν ἐκ τοῦ κατ᾽ ὀλίγον ἀμαυρουμένας, ἐπειδὴ καὶ τὰ ὄργανα φθαρτά· τὴν δὲ κεκαινουργημένην φωνὴν ἐπιπνέουσαν θεοῦ δύναμις ἤγειρε καὶ ἐζωπύρει καὶ ἀναχέουσα πάντη τὸ τέλος τῆς ἠχῆς ἀπέφηνε τηλαυγέστερον, ἀκοὴν ἑτέραν πολὺ βελτίω τῆς δι᾽ ὤτων ταῖς ἑκάστου ψυχαῖς ἐντιθεῖσα· ἡ μὲν γὰρ βραδυτέρα πῶς οὖσα αἴσθησις ἀτρεμίζει μέχρις ἂν ὑπ᾽ ἀέρος πληχθεῖσα διακινηθῇ· φθάνει δ᾽ ἡ τῆς ἐνθέου διανοίας ὀξυτάτῳ τάχει προσυπαντῶσα τοῖς λεγομένοις·" Zunächst ist so viel klar, daß Ph. die Hervorbringung des Getöns keiner Naturkraft beilegt, aber auch keinem Wesen, das aus Leib und Seele besteht; sondern die Stimme ward nach ihm hervorgerufen durch eine ψυχὴ λογική, die Gott ausdrücklich dazu ausrüstete, indem er sie mit Klarheit und Deutlichkeit begabte und die dann wie durch eine Trompete die articulirten Töne sprach. Weiterhin aber heißt es, daß eine göttliche Kraft die Stimme erregt, belebt und verbreitet habe. Es fragt sich daher, in welchem Verhältnisse sich Ph. die ψυχὴ λογική und die Kraft Gottes zu einander denkt. Man könnte annehmen, daß er durch Hervorziehung der Kraft Gottes blos habe ausdrücken wollen, die ψυχὴ λογική habe, während sonst die Stimme des menschlichen Organs leicht verhalle, eine höhere Kraft besessen, wodurch sie dem Tone hinreichende Stärke und Nachhaltigkeit ertheilt habe, oder es sei zu dem Tone selbst noch eine besondere göttliche Kraft hinzugetreten, wodurch eine Abschwächung verhütet worden sei. In beiden Fällen wäre dann der Ton zwar durch ein göttliches persönliches Mittelwesen hervorgebracht, aber eine göttliche δύναμις wäre nicht persönlich erschienen. Allein abgesehen davon, daß schon in dem Worte θεοῦ δύναμις mehr zu liegen scheint, so verbietet diese Annahme die Stelle 750, C, wo Ph. die Naturerscheinungen bei der Promulgation des Gesetzes beschreibt und als Grund davon angibt: „ἔδει γὰρ θεοῦ δυνάμεως ἀφικνουμένης μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἡσυχάζειν ἀλλὰ πάντα πρὸς ὑπηρεσίαν συγκεκινῆσθαι." Hier ist die Kraft Gottes offenbar von der Gesammtoffenbarung desselben verstanden und ihr ein Herankommen, also ein Erscheinen zugeschrieben; man wird daher wohl die θεοῦ δύναμις in der vorliegenden Stelle in demselben Sinne aufzufassen haben, und es fragt sich daher nur, in welchem Verhältnisse sie zur ψυχὴ λογική stehe. Da die Hervorbringung des Getöns einmal der vernünftigen Seele und dann wieder der Kraft Gottes zugeschrieben wird, so bleibt kein anderer Ausweg als anzunehmen, daß die Kraft Gottes sich der vernünftigen Seele als eines Organs zu erscheinen bedient habe, so daß wie die

Kräfte nach der obigen Stelle aus de Abrah. sich überhaupt persönlich sehen lassen, die Totalkraft Gottes oder seine Gesammtmanifestation bei einem so feierlichen Acte sich in einer Seele gezeigt habe. Nur hierdurch wird es auch einiger Maaßen erklärlich, wie Ph. in den stärksten Ausdrücken behaupten kann, der Decalog sei von Gott unmittelbar gegeben, während er doch seine ganze Erklärung nur darum erfunden hat, um nicht Gott selbst erscheinen und sprechen zu lassen. Er sieht die zehn Gebote für die Vernunftgebote, die mit den Weltgesetzen identisch sind, und worauf sich die gesetzlichen Bestimmungen im Einzelnen alle beziehen lassen, überhaupt an und sagt darüber 746, C, er wolle die einzelnen Gebote durchgehen, wenn er vorher bemerkt habe: „ὅτι τῶν νόμων οὓς μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς οὐ προσχρησάμενος ἄλλῳ δι' ἑαυτοῦ μόνου θεσπίζειν ἠξίωσεν, οὓς δὲ διὰ προφήτου Μωϋσέως." Jene erstern Gebote machen eben den Decalog aus. S. 768, C bemerkt er vom Decalog: „ἦν γὰρ ἅρμοττον αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) τῇ φύσει, κεφάλαια μὲν τῶν ἐν εἴδει νόμων αὐτοπροσώπως θεσπίσαι." Aus diesen Ausdrücken ersieht man zur Genüge, wie viel unserm Theosophen daran gelegen hat, den Decalog, den er für den Höhenpunct aller Philosophie hält, als unmittelbare Mittheilung von Gott erscheinen zu lassen. Nach der gegebenen Erklärung ist dieß auch in einem gewissen Grade möglich. Eine Erscheinung des höchsten Gottes selbst auf Sinai konnte Ph. freilich nicht zugeben; er nahm daher den Abdruck Gottes, seine δύναμις, die von ihm selbst nicht wesentlich unterschieden ist, und daher seine Stelle vertreten kann, und ließ diese das Gesetz promulgiren. Da jedoch eine der menschlichen ähnliche Stimme hervorgebracht werden sollte, so mußte ein dem Menschen ähnliches Wesen, eine ψυχὴ λογικὴ der θεοῦ δύναμις zum Organe dienen, wodurch zwar die Vermittelung überhaupt nicht vermieden, aber doch der Ausgang der Gebote von Gott selbst ohne menschliche Dazwischenkunft gerettet ist. Dieß diene übrigens zum Belege, wie Ph. trotz der stärksten Ausdrücke, womit er die unmittelbare Wirksamkeit Gottes versichert, doch, wenn es zur nähern Bestimmung kommt, die Vermittelung nicht umgehen kann. Eine interessante Parallele über die Mittheilung des Decalogs findet sich de praem. et poen. 910, D, wo es heißt: „κεφάλαια δὲ δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ δι' ἑρμηνέως ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν."

Eine andere Thatsache, woran die Kräfte Gottes Antheil nehmen, ist nach Ph. die Bestattung des Moses. Er läßt sich darüber aus de vita Mos. III, 696, C: „Am wunderbarsten war aber der Ausgang des Moses

aus dem Leben. Denn als er schon aufgehoben werden sollte, und auf der Schwelle stand, seinen Lauf in den Himmel, sich empor schwingend, zu vollenden, ward er vom Geiste ergriffen, prophezeite noch lebend genau von sich, als ob er schon gestorben wäre, wie er verschieden sei, obgleich er noch nicht dahingegangen war (vgl. Deutr. 32, 50), wie er bestattet sei offenbar nicht durch Hände sterblicher Natur, sondern durch unsterbliche Kräfte, wie er nicht in das Grab seiner Ahnen gelegt sei, sondern in ein besonderes Grab, das Niemand von den Menschen wissen sollte (Deutr. 34, 6)." Der Anfang der Stelle ist keineswegs von einer Himmelfahrt des Moses zu verstehen, da auf der einen Seite hiezu die Worte nicht nöthigend sind und das Emporsteigen der bloßen Seele in den Himmel zu Ph.'s Lehre überhaupt gehört, auf der andern aber die wirkliche Bestattung des Leibes ausdrücklich behauptet wird. Dagegen ist es sicher, daß diese nach Ph. durch göttliche Kräfte vor sich gegangen ist. Da jedoch zur genauern Ermittelung der Vorstellung alle Andeutungen fehlen, so müssen wir uns mit dieser einfachen Thatsache begnügen.

Ueberblicken wir das, was wir über die Persönlichkeit der göttlichen Kräfte beigebracht haben, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Ph. mit dem Namen δυνάμεις bisweilen wirkliche persönliche Wesen bezeichnet, da er ihnen nicht allein persönliche Dienste überhaupt zuschreibt, sondern auch Thatsachen angibt, wo sie persönlich aufgetreten sein sollen. Merkwürdig ist aber dabei, daß er sie alsdann entweder mit den Engeln geradezu verwechselt, wie in der beigebrachten Stelle aus de conf. ling. mit welcher wegen der großen Aehnlichkeit de Prof. 460 zu verbinden ist, oder der behandelte Text des A. T. von ἄγγελοι redet, wie de Abrah. 370, oder endlich in der Stelle de decal. 748, wo keiner von beiden Fällen Statt findet, er einen Engel ohne Weiteres wirksam sein läßt, mit dem sich die θεοῦ δύναμις erst verbindet. Nur in der zuletzt angeführten Stelle über die Bestattung des Moses ist eine solche Beziehung auf die Engel nicht sichtbar. Allein auch gerade diese Stelle dürfte wohl auf einer Tradition beruhen, die ebenfalls von Engeln redet. Wir haben somit bei den Kräften dieselbe Erscheinung, wie wir sie beim Logos fanden, der ebenfalls nur als Engelfürst von Ph. persönlich aufgefaßt wird. Es bestätigt sich daher auch hier die Bemerkung, daß Ph. zweierlei Mittelwesen annahm, persönliche und unpersönliche. Ueber beiderlei Arten hatte er sich seine Theorie mit ziemlicher Genauigkeit ausgebildet, wie aus dem Bisherigen hervorgegangen sein wird und der folgende Abschnitt darthut. Trotzdem wurde es ihm aber schwer, die beiden Klassen von Mittelwesen gehörig aus-

einander zu halten. Die Geschichte seiner Nation lag ihm vor, in der göttliche Wesen oftmals persönlich auftreten; er nahm sie buchstäblich und sah darin außerordentliche Manifestationen Gottes; durch seine Theorie über die Engel, die er durchaus für persönliche Wesen hielt, war es ihm möglich, das Auftreten der göttlichen Boten sich zu erklären; allein er zog auch die andere Klasse der göttlichen Mittelwesen hinein und denkt sich daher auch unter diesen zuweilen Personen, obgleich sie ursprünglich in der Theorie nur hypostatische Ausstrahlungen des Ὄν waren.

Wir bringen nun in Beziehung auf die göttlichen Kräfte dieselben Notizen bei, die wir über die andern bisher behandelten Mittelwesen gegeben haben.

Was zunächst die Namen der Kräfte anlangt, so kommt die Benennung *χάριτες* vor, besonders wenn sie Ph. als Gottes Gaben bringend darstellt. So unzählige Mal z. B. de migrat. Abr. 393 B: „Was soll noch fehlen, wenn Gott bei uns ist mit seinen Töchtern, den jungfräulichen Chariten, die ihr Vater, der sie zeugte, als keusche und unbefleckte Jungfrauen nähret." Beide Namen wechseln ab de Abr. 357, C. Zur Erlangung der Tugend muß dreierlei vereinigt sein, *φύσις, μάθησις, ἄσκησις* „*ἃς ἑτέρῳ ὀνόματι χάριτας ἰσαρίθμους ἄνθρωποι καλοῦσιν, ἢ τῷ καχαρίσθαι τὸν θεὸν τῷ ἡμετέρῳ γένει τὰς τρεῖς δυνάμεις πρὸς τελειότητα βίου, ἢ παρ' ὅσον αὗται δεδώρηνται ψυχῇ λογικῇ ἑαυτὰς δώρημα κάλλιστον.*" Es wird aus dieser Stelle zugleich klar, wie Ph. die griechische Mythologie für sein Dogma benützte. Doch kommt der Name auch von den Kräften vor, wenn sie in einem strenger dogmatischen Sinne genommen sind. So de temul. 256, wo es heißt, der Weise beziehe alle Gaben auf Gott, sofern er sie von den gnädigen Kräften ableite, die Gott überallhin verbreite und sage zu den Gestirnen, der Erde, dem Wasser: „*ὄργανα γὰρ ὑπηρετήσοντα τοῖς ἀθανάτοις αὐτοῦ δυνάμεσι γεγένησθε.*" Nach dem Zusammenhange müssen *χάριτες* die Kräfte sein, von denen Ph. spricht, und da er eben urgirt, daß der Weise Alles nicht von den Naturkörpern sondern von Gott ableite, so müssen sie die bekannten göttlichen Wesen sein, die die Stelle des *ὄν* in der Welt vertreten. — Ganz entschieden dogmatisch ist Alleg. III, 1101, E. Ph. faßt die eherne Schlange welche Moses machte, als Symbol der *σωφροσύνη* und erklärt, warum Gott ihm nichts über die dazu zu verwendende Materie befohlen habe; der erste Grund davon sei: „*ἄϋλοί εἰσιν αἱ θεοῦ χάριτες, ἰδέαι αὗται καὶ ἄποιοι· αἱ δὲ τῶν θνητῶν σὺν ὕλῃ θεωροῦνται.*" Die Chariten sind hier Gottes Tugenden, seine Eigen-

schaften, sofern sie sich manifestiren. Ein anderer Name für *δύναμις* ist *ἀρετή*. So werden beide Namen ohne Unterschied in der S. 345 angeführten Stelle de vict. 839 zusammengestellt: „*ἡ τιμῶσα (ψυχή) τὸ ὂν δι' αὐτὸ τὸ ὂν ὀφείλει μὴ ἀλόγως μηδ' ἀνεπιστημόνως ἀλλὰ καὶ σὺν ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ τιμᾶν· ὁ δὲ περὶ αὐτοῦ λόγος τομὴν ἐπιδέχεται καὶ διαίρεσιν καθ' ἑκάστην τῶν θείων δυνάμεων καὶ ἀρετῶν· ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός τέ ἐστι καὶ ποιητὴς καὶ γενέτης τῶν ὅλων.*“ Die *δυνάμεις* und *ἀρεταί* sind göttliche Eigenschaften. Ebenso kommt de vita Mos. III, 681, D die *ἵλεως καί εὐεργέτις ἀρετή* vor wie sonst dieselbe *δύναμις* vgl. de nom. mutat. 1072, B. — De Prof. 464, B steht auch der Name *μοῖρα* von einer Kraft; denn Ph. redet da von einer *νομοθετικὴ μοῖρα* Gottes, *δι' ἧς ἃ μὴ χρὴ γίνεσθαι ἀπαγορεύει.* Der gewöhnlichste Name ist indeß, wie auch die beigebrachten Stellen zeigen, *δύναμις*; *χάριτες* nennt Ph. die Kräfte mit Hervorhebung ihres wohlthuenden Einflusses; *ἀρεταί* bezeichnet sie als Eigenschaften Gottes, da das Wort wie das lateinische virtus auch anderwärts in diesem Sinne vorkommt.

Im Betreff der Zahl und Eintheilung der Kräfte und ihres Verhältnisses unter einander ist zu bemerken, daß sie Ph. de conf. ling. 345, B für zahllos erklärt: „*εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγοὺς καὶ σωτηρίους τοῦ γενομένου πάσας, αἷς ἐμφέρονται καὶ αἱ κολαστήριοι.*“ Ebenso de sacrific. 139, A: „*ἀπερίγραφος ὁ θεός, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ.*“ Dieß hält ihn jedoch nicht ab, eine Eintheilung derselben in Klassen anzunehmen; denn er sagt in derselben Stelle de conf. ling. 345: „*πάντ' οὖν τὸν στρατὸν ἑκάστων ἐν ταῖς ἁρμοττούσαις διακεκοσμημένον τάξεσιν ὑπηρέτην καὶ θεραπευτὴν εἶναι συμβέβηκε τοῦ διακοσμήσαντος ἡγεμόνος, ᾧ ταξιαρχοῦντι κατὰ δίκην καὶ θεσμὸν ἕπεται.*“ Indeß hat dieß Ph. wohl vorzugsweise um der Engel willen gesagt, die er hier mit den Kräften zusammenfaßt, da sonst in Betreff der Kräfte von einer Eintheilung in Klassen nichts weiter vorkommt, als daß er ganz allgemein der wohlthuenden und der strafenden erwähnt, wie dieß auch in der mitgetheilten Stelle de conf. ling. der Fall ist. Doch auch die strafenden machen eigentlich nicht eine Klasse für sich aus, da auch die Strafe zu den Wohlthaten Gottes gehört, sofern sie die Sünden verhüten und zur Buße führen soll. So in derselben Stelle und noch ausführlicher de legat. ad Caj. 993, A. Eine andere Eintheilung findet sich de nom. mutat 1048, E, wonach sie in relative und ruhende zerfallen und zu den erstern die *βασιλική*, die *εὐ-*

εργετική und die ποιητική gerechnet werden, weil diese nicht ohne behandeltes Object sein können. Man sieht dieser Zusammenstellung wohl an, daß es unserm Autor schon Schwierigkeiten machte, mit der Eintheilung der göttlichen Eigenschaften ins Klare zu kommen, sofern er eine εὐεργετική δύναμις annimmt, aber die κολαστήριος anderwärts wieder fallen läßt, obgleich blos eine der andern gegenüber einen Sinn haben kann. Ebenso wenig ist sich Ph. hiernach über den Eintheilungsgrund klar, denn die Nebeneinanderstellung der εὐεργετική und der κολαστήριος läßt auf einen teleologischen schließen, wogegen die βασιλική und ποιητική blos formell von einander geschieden sein können. Einen weitern Versuch zu einer Eintheilung macht er indeß de Prof. 464, B. Auf die Frage, warum Moses für die unvorsätzlichen Todtschläger sechs Asylstädte bestimmt habe, antwortet Ph.: „Die erste Mutterstadt, zu der man zuerst fliehen müsse, sei der L.; dann folgen die fünf andern göttlichen Kräfte nach ihrem Range, nehmlich die ποιητική, die βασιλική, die ἵλεως, die νομοθετική. Wer daher den ersten Preis erringen wolle, der müsse zum L. fliehen, der weniger Behende gehe zur Schöpferkraft, denn dann werde er inne werden, daß Gott die Welt geschaffen hat und dieß werde ihn zur Liebe zum Schöpfer bewegen. Wer auch das nicht könne, müsse sich zur βασιλική wenden; denn alsdann werde er wenigstens durch die Furcht vor dem Herrn in einem weisen Gehorsam gehalten. Wer aber auch nicht bis zu den genannten Puncten gelangt, weil sie ihm zu fern sind, dem stehen andere Wege offen zu Kräften, die ihm näher liegen, zur gütigen, zur gebietenden und zur verbietenden.*) Denn wer die Ueberzeugung gewonnen hat, daß Gott nicht unerbittlich, sondern seinem Wesen nach gnädig ist, empfindet, wenn er auch früher gesündigt hat, in der Hoffnung auf Verzeihung, Reue; und wer weiß, daß Gott Gesetzgeber ist, wird, seinen Geboten gehorchend, glücklich sein. Der Letzte aber wird das letzte Asyl finden, die Abwendung des Uebels, wenn auch nicht Erwerbung ausgezeichneter Güter." Hier ist nicht allein die Reihenfolge der genannten Kräfte bestimmt angegeben, sondern es läßt sich auch das Theilungsprincip erkennen. Die Kräfte nehmlich zerfallen nicht deswegen in eine gewisse Rangordnung, weil sie an und für sich in ihrer Würde verschieden wären, sondern blos, sofern die Erkenntniß derselben von Seiten des Menschen Einfluß auf seine Sittlichkeit und auf sein Lebensglück ausübt, woraus zugleich hervorgeht, daß sie nicht als per-

*) Bei der vorigen Aufzählung kamen nur vier Kräfte heraus; hier ist die νομοθετική in zwei gespalten.

sönliche Wesen, sondern als Relationen Gottes zur Welt, als verschiedene Seiten seines sich manifestirenden Wesens aufgefaßt sind. Von einem Fliehen ist die Rede, weil die Flucht in die Asylstädte auf sie gedeutet wird. Die Stelle schließt mit einer neuen Eintheilung, denn es heißt: „Von den Freistädten aber sind drei jenseits, diejenigen nehmlich, welche weit von unserm Geschlechte entfernt sind. Welche sind dieß? Der Logos des Herrschers und seine schaffende und regierende Kraft; denn Denen gehört der Himmel und die ganze Welt an; auf uns aber bezüglich und dem dem Unglücke unterworfenen Menschengeschlechte, welches allein sündigen kann, nahe stehend sind die drei diesseitigen, die gnädige nehmlich, die gebietende und die verbietende, denn diese stehen in Beziehung auf uns. Denn was soll Denen das Verbot, die den Vorsatz zur Sünde gar nicht fassen? Was Denen das Gebot, die nicht aus der rechten Bahn kommen? Was Denen die Gnade, die überhaupt nicht sündigen? Wohl aber ist unser Geschlecht deren bedürftig, da es zu den unvorsätzlichen und zu den vorsätzlichen Sünden geneigt ist." Hier sind die Kräfte eingetheilt nach dem Objecte ihrer Wirksamkeit und sie zerfallen daher in solche, welche ihre Thätigkeit auf die ganze Welt ausdehnen und solche, die in specieller Beziehung auf die sündigen Menschen stehen. Allegorisch ausgedeutet ist Num. 35, 14, wo befohlen ist, drei Asylstädte sollten diesseits und drei jenseits des Jordans liegen. In der gegenwärtigen und mehreren schon angeführten Stellen ist Ph. darin consequent, daß er der *ποιητική* den Vorzug zuspricht und zwar so, daß er auf die *ποιητική*, für welche aus dem früher angegebenen Grunde auch die *εὐεργέτις* oder *ἀγαθότης* gesetzt werden kann, *βασιλική*, die auch *ἐξουσία* heißt, folgen läßt, im Grunde wohl, weil ihm wirklich die schaffende und regierende Thätigkeit Gottes für die ersten gelten; doch setzt er de sacrific. 854, C die *θεὸς δύναμις* mit der *εὐεργέτις* oben an. Der Mensch soll demüthig sein: „*ἢ οὐχ ὁρᾷς, ὅτι περὶ τὸ ὂν αἱ πρῶται καὶ μέγισται τῶν δυνάμεών εἰσιν ἥτε εὐεργέτις καὶ κολαστήριος; καὶ προσαγορεύεται ἡ μὲν εὐεργέτις θεὸς, ἐπειδὴ κατὰ ταύτην ἔθηκε καὶ διεκόσμησε τὸ πᾶν, ἡ δὲ ἑτέρα κύριος, καθ᾽ ἣν ἀνῆπται τῶν ὅλων τὸ κράτος.*" Er kommt zu dieser Rangordnung auf jeden Fall, weil er die allgemeine Eintheilung in wohlthuende und strafende Kräfte im Sinne hat und der augenblickliche Zweck dazu veranlaßt. Wenn sich indeß die Deutung des *κύριος* auf die *κόλαστήριος* aus der Verwandtschaft der Herrschaft mit dem Strafamte erklären läßt, so ist es dagegen eine unerklärliche Willkühr, wenn quis rer. div. haer. s. 503, E *κύριος* für die *χαριστική* und *θεός* für die *κολαστική* ausgegeben

wird. — Außer dem λόγος und der σοφία sind es aber folgende Kräfte, welche sich bei Ph. mit Sicherheit nachweisen lassen. Die ἐπιστήμη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ποιητική = θεός = κοσμοποιητική, δραστήριος, βασιλική = ἐξουσία = ἀρχή = κύριος = ἡγεμονία πρόνοια = προνοητική, νομοθετική, προστάττουσα ἃ δεῖ ἀπαγορεύουσα ἃ μὴ δεῖ, μνήμη, δίκη, ἵλεως = εὐεργεσία = εὐεργετική = εὐεργέτις = ἀγαθότης, χαριστήριοι = ἀρωγοί = σωτήριοι, κολαστήριοι, wozu noch nach Arm. 2, 515 die intelligibele Welt kommt. Die Verwechselung der Namen darf uns weiter nicht auffallen, da über die Kräfte im Betreff der Namen ein ganz ähnlicher Ausspruch wie über den Logos und die Sophia vorkommt. Ph. setzt nehmlich de somn. II, 1142 auseinander, inwiefern die Stadt, in der nach Lev. 26, 12 Gott wandele, die Seele des Weisen sei; die Stadt Gottes nehmlich sei Jerusalem, diese aber hieße ὅρασις εὐρήνης, der Friede aber sei Gott, so daß die Seele, welche in der Anschauung Gottes lebe, auch an dessen Frieden Theil habe und folglich ein Jerusalem, eine Stadt Gottes sei; worauf es 1143, A weiter heißt: „μηδὲν οὖν διαφερέτω σοι ἢ ὅρασιν εἰρήνης ἢ ὅρασιν θεοῦ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον ὀνομάζειν, ὅτι τῶν πολυωνύμων τοῦ ὄντος δυνάμεων οὐ διασώτης μόνον ἀλλὰ καὶ ἔξαρχός ἐστιν εἰρήνη." Also auch die Kräfte heißen πολυώνυμοι, wovon Ph. in der vorliegenden Stelle sogleich Gebrauch macht, da er ὅρασις θεοῦ mit ὅρασις εἰνήνης für gleich erklärt, sofern εἰρήνη die erste der göttlichen Kräfte sei, auf den Namen aber nicht viel ankomme, folglich gewisser Maßen das Ganze für den Theil gesetzt sei. Nur über zwei unter den angeführten noch nicht genannten Kräften sei noch ein Wort gesagt. Die eine ist die μνήμη δύναμις, deren Ph. de plant. Noae 232 bei dem S. 107 angeführten Mythus erwähnt, wonach Gott aus einer seiner Kräfte, der jungfräulichen μνήμη, welche man μνημοσύνη zu nennen pflege, das Geschlecht der Sänger und Dichter hervorgebracht habe. Nimmt man hiezu den Sprachgebrauch, nach welchem Ph. die angeblichen heidnischen Halbgötter, wenn sie existirten, nach de vita contempt. 890, C zu den μακαρίαις καὶ θείαις δυνάμεσιν rechnen würde, und de legat. ad Caj. 1007, E der griechische Ares auf eine δύναμις οὐκ ἀλεξίκακος καὶ βοηθὸς καὶ παραστάτις ἀδικουμένων zurückgeführt wird, so sieht man wohl, daß er seine Lehre von den Kräften auch mit dem Heidenthume in Verhältniß gesetzt und insofern das Richtige getroffen hat, als sich in beiden Anschauungsweisen die Vielheit des göttlichen Wesens ausspricht, nur daß Ph. dabei die Einheit nicht vergißt. — Sehr häufig kommt bei Ph. ferner die δίκη vor, die nach einer Stelle ebenfalls zu den Kräften gerech-

net werden muß. So deutet Ph. de conf. ling. 337, C die Worte Gen. 11, 4: „Wir wollen uns einen Namen machen" von Denjenigen, welche durch ihre Laster eine leidige Berühmtheit zu erlangen trachten und setzt hinzu: „οὓς τοῦ πολλοῦ θράσους ἡ ὀπαδὸς τοῦ θεοῦ δίκη τίσεται." De migrat. Abr. 423, D heißt es mit Beziehung auf Dina Gen. 34 (= κρίσις, δίκη): „ἔστι γὰρ ἡ μισοπόνηρος καὶ ἀμείλικτος καὶ ἀδικουμένων ἀρωγὸς ἀπαραίτητος δίκη, σφάλλουσα τὰ τέλη τῶν αἰσχυνόντων ἀρετήν" u. s. w. Wenn auch in diesen und ähnlichen Stellen eine Personification der δίκη zugegeben werden kann, so ist dieß doch nicht gut möglich in der Stelle de Decal. 768, D, wo es heißt, Gott habe zu den Geboten keine Strafe hinzugesetzt nicht etwa, um die Uebelthäter in Schutz zu nehmen, sondern weil er seine Begleiterin, die Δίκη, wohl kannte, welche sich um die menschlichen Dinge kümmert und nicht müßig ist, da sie von Natur das Böse haßt und die Bestrafung der Sünder als das ihr eigenthümliche Geschäft verwaltet. Nun folgen die S. 14 angeführten Worte. Da hier also die δίκη zu den von Gott unterschiedenen göttlichen Dienern gezählt ist, und diese als persönliche Wesen beschrieben werden, so werden wir genöthigt sein, auch die δίκη dazu zu rechnen. — Nach ihrer Function wird auch die ἰσότης als Kraft beschrieben, wenngleich sie niemals diesen Namen führt. So de creat. princ. 734, wo sie die Mutter der Gerechtigkeit, ein schattenloses Licht, ein schöpferischer Same genannt, und ihr die Erschaffung aller Gesetzmäßigkeit beigelegt wird. Offenbar ist sie hier dem Logos als Weltgesetz ohngefähr gleich gesetzt.

Was die exegetische Begründung betrifft, womit Ph. seine Lehre von den Kräften aus dem A. T. zu erhärten suchte, so ist diese in dem Bisherigen schon enthalten. An vielen Stellen hält sich Ph. an die unschuldige Bezeichnung Gottes durch κύριος ὁ θεός und deutet dann κύριος auf die βασιλική und θεός auf die ποιητικὴ δύναμις. Ebenso lehnt er sich an die Mehrheitsform Gen. 1, 26 an, und macht daraus den Schluß, Gott rede dort seine Diener, die Kräfte, an. Ferner benutzt er Gen. 48, 15. 16, um zu beweisen, daß die Kräfte die niederen Dienste verrichten, während der Ὤν das seiner Würdige sich selbst vorbehalten hat. Im Uebrigen aber läßt sich nur nachweisen, daß Ph. da Kräfte versteht, wo im A. T. von Händen Gottes die Rede ist. Es finden sich aber, abgesehen von der Stelle de vita Mos. III, 696, wo den göttlichen Kräften sterbliche Hände entgegengesetzt werden, nur zwei Stellen dieser Art. Die eine, de nom. mut. 1081, wo die Worte Num. 11, 23: „μὴ χεὶρ κυρίου οὐκ ἐξαρκέσει", auf die göttlichen Kräfte gedeutet werden, ist schon oben S. 192 beigebracht.

Die andere ist de plant. Noac 221, C, wo die Hände Gottes von den weltschaffenden Kräften Gottes verstanden sind. Obgleich also Ph. die Anthropomorphismen des A. T. zu seinen Zwecken zu benutzen wußte, so gibt er sich an andern Stellen doch dem alttestamentlichen Standpuncte hin, wie wenn de nobil. 906 Adam χερσὶ μὲν θείαις τυπωθείς genannt wird.

Die göttlichen Kräfte sind auch im Heiligthume symbolisch dargestellt. Nach de vita Mos. III, 668 sind die Cherubs Symbole der ποιητικὴ und βασιλικὴ δύναμις, wofür jedoch ein Grund nicht angegeben wird. Da indeß nach Ph.'s Zeugniß andere Allegoriker die Cherubs als die Symbole der beiden Hemisphären auffaßten, so scheint jene Erklärung aus dieser geflossen zu sein, sofern er an die Stelle des Geschaffenen nur die schaffenden Kräfte setzen durfte. In der Schrift de cherubim. 112, D selbst heißen jedoch diese die Symbole der ἀγαθότης und ἐξουσία. — Eine weitere Symbolisirung findet sich de Prof. 465, A. Hiernach wird die befehlende und verbietende Kraft durch die Gesetze in der Bundeslade dargestellt, die gnädige durch den Deckel der Bundeslade, der darum ἱλαστήριον heißt, die schaffende und herrschende durch die Cherubim. Da diese hier die Prädicate ὑπόπτερα und ὑφιδρυμένα haben, so liegt darin offenbar der Grund der letztern Deutung, und es würde sich demnach ergeben, daß Ph. die schaffende und regierende Kraft wegen ihrer über dem All schwebenden Gewalt in den geflügelten Sinnbildern abgebildet findet.

Wir gehen nun zu der wichtigen Frage von dem Verhältnisse der Kräfte zu den übrigen bisher behandelten Mittelwesen ins Besondere zum Logos, über.

Es wird in den angeführten Stellen zwischen den Kräften und dem Logos eine ziemlich specielle Analogie bemerkbar gewesen sein. Denn wie der Logos zunächst als λ. ἐνδιάθετος etwas in Gott ist, dann aber als Hypostase heraustritt, sich als Vernunft durch das All und in die Menschheit ergießt, nnd dadurch die substantielle Vermittelung zwischen Gott und der Schöpfung bewirkt, im Uebrigen aber von Ph. in verschiedener Weise vorstellig gemacht wird, so sind auch die Kräfte zunächst göttliche Eigenschaften, treten aber zur Thätigkeit aus Gott hervor, gehen in die Welt und den Menschen über und bringen diese dadurch mit dem ὤν in Verbindung. Specieller aber genommen, kommen die Kräfte mit dem L. auch darin überein, daß sie ebenso wie dieser dargestellt werden als Idee, sogar als τομεῖς, als intelligibele Welt, als Weltbänder, als Naturkräfte überhaupt, als Weltgesetz, als immanentes geistiges Princip im Menschen, als außerordentliche

Gaben und Träger der Intelligenz und Sittlichkeit, und endlich als Personen. Werden wir somit von vornherein ein nahes Verhältniß der Kräfte zum Logos anzunehmen haben, so bestätigt sich dieß ebenso durch Ph.'s directe Erklärungen. Eine in dieser Hinsicht höchst wichtige Stelle findet sich de cherub. 112, D. Ph. gibt hier verschiedene Auslegungen über die Cherubs, welche mit flammendem Schwerte das Paradies bewachen. Nach der einen Erklärung sollen sie die zwei Sphären der Sterne, der eine die Sphäre der Fixsterne, der andere die der Planeten, und nach einer andern Auslegung die zwei Hemisphären des Himmels bedeuten, worauf Ph. fortfährt: „Ich vernahm aber auch einst von meiner Seele, die oft von Gott begeistert wird und dann kund gibt was ihr dunkel war, ein höheres Wort, das ich nach Kräften darlegen will. Sie sprach nehmlich zu mir, daß um den einen wahrhaft seienden Gott die zwei höchsten und ersten Kräfte die Güte und Macht sind, und daß er durch die Güte Alles erzeugt hat, durch die Macht aber über das Gezeugte herrscht, das Dritte aber, was sie beide vereinigt, der Logos ist (*τρίτον δὲ συνάγωγον ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον*); denn durch den Logos ist Gott Herrscher und gütig; von der Macht und Güte nun sind die Cherubs Symbole, vom Logos aber das flammende Schwert, denn schnell beweglich und voll Feuer ist das Wort und vorzüglich das des ersten Urhebers, weil es Allem voraneilt, vor Allem sich offenbart und bei Allem erscheint." Die Kräfte *ἀγαθότης* und *ἐξουσία* sind hier offenbar in dem Sinne göttlicher sich äußernder Potenzien genommen, durch welche Gott faktisch Schöpfer und Herrscher ist. Wenn es nun heißt, das Band zwischen beiden sei der Logos, da durch diesen Gott Herrscher und gütig sei, so kann dieß nicht anders aufgefaßt werden als in dem Sinne, daß der Logos das den Kräften Gemeinsame, oder die Gesammtoffenbarung Gottes ist, von welcher die Kräfte die einzelnen Theile ausmachen; und wir hätten somit das Verhältniß des Logos zu den Kräften schon durch diese Stelle entschieden. Da Ph. sich gerade hier fast wie einen Hierophanten darstellt, so müssen wir daraus entnehmen, daß er selbst dieses Dogma für ein tiefes Mysterium ansieht, das einen der wichtigsten Puncte in seiner Theosophie enthält. — Ganz denselben Sinn haben auch die Worte de Prof. 464, B, wo es mit Beziehung auf die Asylstädte heißt: „*μήποτ' οὖν ἡ μὲν πρεσβυτάτη καὶ ὀχυρωτάτη καὶ ἀρίστη μητρόπολις, οὐκ αὐτὸ μόνον πόλις, ὁ θεῖός ἐστι λόγος; αἱ δ' ἄλλαι πέντε ὡς ἂν ἀποικίαι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος.*" Wenngleich hier die Ausdrücke *μητρόπολις* und *πόλις* des Textes wegen gewählt sind, so ist es jeden Falls doch ein dogmatischer Grund, der unsern Autor bewog, den Lo-

gos zur *μητρόπολις* und die Kräfte zu *ἀποικίαι* zu machen; und da die Kräfte hier als Relationen Gottes aufgefaßt sind, so werden wir den Sinn dahin zu bestimmen haben, daß der Logos gleichsam die Totalrelation Gottes ist, aus welcher wie Kolonien die Kräfte als Specialrelationen hervorgehen. Hiefür zeugt auch die Stelle auf der folgenden Seite, die wir schon oben angeführt haben und wo es heißt: „*ὁ δὲ ὑπεράνω τούτων* (*τῶν δυνάμεων*) *λόγος θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν, ἅτε μηδενὶ τῶν κατ' αἴσθησιν ἐμφερὴς ὤν, ἀλλ' αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ, τῶν νοητῶν ἁπαξαπάντων ὁ πρεσβύτατος, ὁ ἐγγυτάτω, μηδενὸς ὄντος μεθορίου διαστήματος, τοῦ μόνου ὃ ἔστιν ἀψευδῶς, ἀφιδρυμένος. λέγεται γάρ· „λαλήσω σοι ἄνωθεν τοῦ ἱλαστηρίου ἀνὰ μέσον τῶν δυοῖν χερουβίμ“ ὥσθ' ἡνίοχον μὲν εἶναι δυνάμεων τὸν λόγον, ἔποχον δὲ τὸν λαλοῦντα ἐπικελευόμενον τῷ ἡνιόχῳ τὰ πρὸς ὀρθὴν τοῦ παντὸς ἡνιόχησιν.*“ Da es hier vom Logos ausdrücklich heißt, er stehe Gott am nächsten und zwischen beiden sei keine Scheidewand, und damit dem Sinne nach die Wendung gleichgestellt wird, der Logos sei der Wagenlenker der Kräfte, so würde, wenn man in dem angefangenen Ausdrucke fortfahren wollte, sich ergeben, daß zwischen Gott und den Kräften allerdings noch ein Drittes stehe; dieses ist der Logos, der als Totaloffenbarung Gottes die Kräfte in und unter sich hat und sie zugleich mit Gott verbindet. — Eine höchst wichtige Stelle ist ferner die ebenfalls schon angeführte de somn. I, 574, E, wo Ph. *τόπος* Gen. 28, 11 erklärt und sagt, es werde dadurch bedeutet *κατὰ δεύτερον δὲ τρόπον ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός.*“ Der Logos ist hier als das Gefäß bezeichnet, in dem die einzelnen göttlichen Kräfte enthalten sind, was nothwendig auf die Vorstellung hinweist, daß der L. das Genus und die Kräfte die Species sind. — Endlich gehört noch hieher die Stelle quis rer. div. haer. s. 503, E: „*τὰς δύο τοῦ ὄντος πρώτας δυνάμεις, τήντε χαριστικὴν . . , καὶ τὴν κολαστικὴν ὑπ' αὐτοῦ φησὶν ἑστῶτος ἐπάνω μέσου διαστέλλεσθαι. Λαλήσω γάρ σοι, φησὶν, ἄνωθεν τοῦ ἱλαστηρίου ἀνὰ μέσων τῶν δυοῖν Χερουβίμ, ἵνα ἐπιδείξῃ ὅτι αἱ πρεσβύταται τοῦ ὄντος δυνάμεις ἰσάζουσιν, ἥτε δωρητικὴ καὶ ἡ κολαστήριος, τῷ αὐτῷ τομεῖ χρώμεναι.*“ Die Worte sind offenbar mit de Prof. 465 genau übereinstimmend und lassen sich daher auch analog erklären. In der Stelle Exod. 25, 22 hatte Ph. vorhin die Vorstellung gefunden, daß Gott oben stehe, unter ihm der Logos und diesem zu beiden Seiten die zwei höchsten Kräfte; in der gegenwärtigen Stelle ist nun zwar von der Stellung des Logos zu Gott nicht direct die

Rede; allein er ist jedenfalls unter dem τομεύς verstanden, da dieß durchgängige Vorstellung im Tractate quis rer. div. haer. s. ist. Wenn es daher heißt, Gott scheide die zwei höchsten Kräfte aus, indem dabei der Logos zum τομεύς diene, und Theiler in diesem Zusammenhange bei Ph. bekanntlich bedeutet, die Objecte mit Wesenheit erfüllend absondern, so hat keine andere Vorstellung Raum, als die, daß Gott der Erste sei, von diesem der Logos als Gesammtoffenbarung desselben hervorgehe, und dieser wiederum in die zwei höchsten Kräfte sich vertheile.

Dieß sind die wichtigsten Stellen, in denen sich Ph. über das Verhältniß des Logos zu den Kräften ausläßt und es ergibt sich daraus, daß der Logos das Allgemeine und die Kräfte das Besondere sind. Da aber der Logos und die Kräfte in verschiedener Bedeutung vorkommen, so werden wir anzunehmen haben, daß sich demnach auch ihr Verhältniß gegen einander verschieden gestaltet. Werden z. B. die Kräfte als bloße Relationen aufgefaßt, so wird der Logos die allgemeinste Relation Gottes zur Welt sein, in der sich die einzelnen, etwa die Herrschaft, Güte u. s. w. unterscheiden lassen; werden dagegen die Kräfte als göttliche Hypostasen gedacht, so wird auch der Logos dem entsprechend zu nehmen sein. Freilich legt Ph., wenn er von den Kräften spricht, diese Ansicht nicht überall zu Tage, und stellt sie häufig ohne Beziehung auf den Logos dar; allein nach der gegebenen Auseinandersetzung bieten die Kräfte in dieser Hinsicht eine doppelte Seite dar, indem sie sowohl mit Gott als auch mit dem Logos in Verbindung stehen, sofern sie eines Theils von Gott ausgehen und zu diesem als seine Manifestationen gehören, andern Theils den Inhalt des Logos ausmachen, und somit als Species von diesem heraustreten. Es kann daher auch eine verschiedene Darstellungsweise befolgt werden, sofern bei der einen die Kräfte nach ihrem Ursprunge aus Gott, bei der andern nach jener specifischen Unterordnung unter den Logos, oder nach beiden Seiten zugleich, oder auch nach keiner von beiden Seiten betrachtet werden. In den meisten Stellen, welche wir bis auf de cherub. 112 beigebracht haben, geschieht das Erste, in den spätern das zweite, und in de Prof. 465 und quis rer. div. haer. s. werden die Kräfte sowohl mit Gott als auch mit dem Logos in Beziehung gesetzt.

Aus dem Verhältnisse des Logos zu den Kräften wird endlich klar, warum ersterer selbst bisweilen δύναμις genannt wird. Er ist nehmlich die allgemeinste Kraft Gottes, welche die andern in sich enthält. Die betreffenden Stellen sind bereits dagewesen. Die eine quod det. pot. insid. sol. 170 wo der Logos eine θεία δύναμις heißt, die Moses Bild Gottes nenne; die andere de mundi opific. S. 27.; eine dritte de Prof.

464, weshalb nur noch hinzuzufügen ist, daß es hiemit aufs Beste zusammenstimmt, wenn Ph. öfter von einer einzigen Kraft Gottes redet, worunter er Gottes ganze Macht einem Objecte gegenüber meint; denn diese *δύναμις* ist dann in Wirklichkeit der Logos, wenngleich Ph. die Identität beider nicht ausdrücklich erklärt, weil er das im Begriffe der Kraft liegende Moment der Wirksamkeit hervorheben will.

Was sodann das Verhältniß der Kräfte zu den übrigen Mittelwesen betrifft, so ließe sich dieses leicht unter der Voraussetzung, daß Ph. wenigstens die allgemeinste Consequenz beobachtet haben wird, leicht apriorisch bestimmen; allein es gibt auch klare Stellen, wo das wirklich ausgesprochen ist, was zu erwarten war. Zuerst die Logoi anlangend, so müßten diese mit den Kräften objectiv identisch sein, wenngleich der Name eine besondere Beziehung derselben ausdrücken könnte. Findet sich bei Ph. auch keine directe Erklärung hierüber, so ist ihre Gleichheit doch mit vieler Sicherheit daraus zu schließen, daß sie de somn. I, 576 verwechselt sind. Da die Stelle S. 38 schon in der Uebersetzung mitgetheilt ist, so folge hier der Grundtext. Auf dem Wege nach Haran d. i. zur Selbsterkenntniß schaute Jacob nicht Gott, sondern blos den Logos, weil von diesem Standpuncte Gott sich noch fern hält; dieß wird in Betreff Abrahams aus den Worten Gen. 18, 33 bewiesen, sofern Ph. daraus den Schluß zieht: „*δι' οὗ συνάγεται τὸ λόγοις τοιούτοις ἐντυγχάνειν ἱερεῖς· ὧν ὁ πρὸ τῶν ὅλων θεὸς ἀπήλλακται, μηκέτι τὰς ἀφ' αὐτοῦ τείνων φαντασίας, ἀλλὰ τὰς ἀπὸ τῶν μετ' αὐτὸν δυνάμεων.*" Zunächst werden die Logoi und die Kräfte schon deshalb als Offenbarungen Gottes und unter einander coordinirt anzusehen sein, weil sie gemeinschaftlich dem *ὁ πρὸ τῶν ὅλων θεός* entgegengesetzt werden. Wenn es aber ferner heißt, man erkenne auf dem Standpuncte Haran blos die Logoi, weil Gott da die Vorstellungen blos von seinen Kräften herabsende, so sind dadurch die Kräfte als Gegenstände der Erkenntniß deutlich bezeichnet; das Erkennen der Logoi und der Kräfte ist also, da beides auf dem Standpuncte Haran geschieht, lediglich dasselbe und folglich auch die Logoi und die Kräfte im Wesentlichen identisch. Auffallend bleibt diese plötzliche Verwechselung der Logoi und der Kräfte in einem so kurzen Satze immer; allein da Ph. von einem *τείνειν* der Gedanken spricht, und dieses Wort ihm bei den Kräften stehend ist, so setzte er für die Logoi plötzlich die mit denselben zusammenfallenden Kräfte, zumal die Vorstellung im Hintergrunde liegt, daß sich die göttlichen Kräfte selbst zum Menschen hin ausdehnen, um sich ihm zu offenbaren. Obgleich also die *δυνάμεις* und die *λόγοι* objectiv identisch sind, so findet

doch bei Ph. eine Verschiedenheit des Sprachgebrauches Statt. Es stellt sich nehmlich heraus, daß er sich alsdann gern des Namens Logoi bedient, wenn er von den Manifestationen des Logos redet, weil in diesem Worte von selbst eine Beziehung auf den e i n e n Logos eingeschlossen liegt, wogegen er es vorzieht, die Kräfte *δυνάμεις* zu nennen, wenn er von ihrem Verhältnisse zu Gott, oder allgemein von ihnen ohne eine Beziehung auf den Logos handelt. Den Beweis liefern die im Abschnitte von den Logoi angeführten Stellen, in denen die Logoi mit dem Logos verwechselt sind, während sich eine solche Verwechselung der *δυνάμεις* mit dem Logos nicht nachweisen läßt. Auch ist oben gezeigt, daß die Logoi, weil im Worte vorzugsweise der Begriff der Vernunft liegt, besonders als intellectuelle und moralische Kräfte im Menschen vorgestellt werden, wogegen die *δυνάμεις* schon wegen der größern Allgemeinheit des Begriffs auch in einem bei weitem größern Kreise von Functionen vorkommen, wie denn überhaupt der letztere Name unserm Autor geläufiger ist.

In Hinsicht des Verhältnisses der Kräfte zur Sophia ist zu beachten, daß letztere mehrmals selbst unter die Kräfte gerechnet ist. So in der Stelle de migrat. Abr., wo die Unnennbarkeit der Weisheit mit dem allgemeinen Satze erklärt wird: „*νικῶνται γὰρ ὑπὸ τῶν τοῦ ὄντος δυνάμεων οἱ περὶ αὐτὸν ἅπαντες ἅπαξ λόγοι.*“ Es muß doch aso die Weisheit zu den Kräften gehören. Ebenso wird sie zu den *ἀρεταί* gerechnet quod d. s. immut. 305, B: „*οὕτως ἐπιστήμην καὶ σοφίαν θεοῦ καὶ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστην ἀρετῶν τίς ἂν ἀκραιφνῆ δέξασθαι δύναιτο θνητὸς ὤν;*“ Obgleich hier die Weisheit Gottes als Eigenschaft, und folglich als immanent in ihm dargestellt ist, so braucht man nur die S. 144 aus ‚Alleg. II, mitgetheilte Stelle, wo es von der Weisheit heißt: „*ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων*“ hinzuzunehmen, um einzusehen, daß dieselbe von Ph. als erste äußerlich gewordene Kraft gedacht wird, welche die übrigen wie ihre Species enthält.

Nur über das Verhältniß der Kräfte zu dem *πνεῦμα* fehlt es an ausdrücklichen Aussprüchen, dieß jedoch, wie aus dem Ganzen des Systems zu schließen ist, nicht sowohl deshalb, weil ein solches in Wirklichkeit nicht Statt fände, als vielmehr darum, weil vom Geiste überhaupt in Ph.'s Schriften seltener die Rede ist und der Logos sowie die Weisheit an seine Stelle treten.

So ist denn erwiesen, daß alle die genannten Mittelwesen von gleicher Natur und von gleicher Function sind, daß sie alle die Kanäle bilden, durch

welche Gott, das ὄν, der Welt und dem Menschen, oder der Welt im Großen und der Welt im Kleinen sich mittheilt, und zwar dergestalt, daß er sich selbst äußerlich macht, aus sich heraustritt und dieser äußerlich gewordene Gott eben die göttlichen Mittelwesen wesentlich in sich schließt, die dann in die Welt übergehen, und, da sie selbst göttlichen Wesens sind, dieses in die Welt übertragen. Da hiebei aber eine doppelte Betrachtungsweise möglich ist, indem man sich die Gottheit entweder als Einheit denken kann, als den einen sich manifestirenden Geist, der das, was außer ihm ist, fortwährend durchdringt, oder auch als Vielheit, die eine Gottheit nach verschiedenen Beziehungen hin als schaffend, erhaltend, regierend u. s. w. so ist Ph. beiden Betrachtungsweisen gefolgt. Jene erstere führt ihn zur Annahme des Logos, der Sophia oder Pneuma, diese letztere leitet ihn auf die Logoi oder die Kräfte. Bei alle dem hütet er sich aber wohl, seiner Grundanschauung untreu zu werden, wonach Gott eine Einheit, εἷς, μονάς ist und vereinigt die Vielheit in Gott hiemit in der Weise, daß er von dem einheitlichen Gotte auch eine einzige Universalmanifestation annimmt, welche er den Logos zu nennen pflegt, und diese in gewisse Species, die Logoi oder Kräfte sich zertheilen läßt. Obgleich aber diese Mittelwesen wesentlich nur Hypostasen sein können, so legt ihnen Ph. doch auch zugleich Persönlichkeit bei, dieß jedoch mehr, weil er das alttestamentliche Element in seine theosophischen Phantasiegebilde mischte und daher diese Mittelwesen mit den eigentlichen Engeln verwechselte, als daß es bei ihm eine durchgebildete Ansicht wäre, wennschon er auch deshalb eine solche Verwechselung absichtlich nicht verschmähen mochte, weil er darin das Mittel zu besitzen glaubte, die Erscheinung Gottes bei seinem Volke, wie sie das A. T. nachwies, zu retten. Vergleichen wir mit diesen Vorstellungen die Gründe, welche unsern Theosophen zur Annahme göttlicher Mittelwesen veranlassen, so werden wir finden, daß ihnen allen dadurch Genüge geschieht, oder daß, wenn wir unsern ersten Abschnitt als fragend ansehen, wir in dem vorliegenden zweiten die Antworten erhalten. Der erste Grund, der persönliche Mittelwesen voraussetzt, erhält seine Erledigung vorzugsweise durch die Kräfte, sofern sie den Engeln gleich gesetzt werden. Der zweite, der im Allgemeinen in dem Abstande zwischen Gott und der Welt besteht, weist, je nachdem er gewendet wird, sowohl auf persönliche als auch unpersönliche Mittelwesen hin, und findet daher seine Lösung in allen bisher behandelten Mittelnaturen. Da indeß dieser Abschnitt vorzugsweise von unpersönlichen Mittelwesen handelt, so gibt er am ausführlichsten die Antwort zu dem dritten und vierten Grunde, die im Allgemeinen die Fragen aufwerfen, wie Gott, da er

von der Welt substantiell geschieden ist, doch mit ihr in Verbindung stehe, und wie das Ὄν, das beziehungslos ist, doch zugleich die Welt umfaßt. Die Antwort lautet dahin, daß das Ὄν sein eignes Wesen äußert und daß dieses die Welt durchdringt.

Es bleibt nur noch die nähere Erörterung der Frage über die Art des Ausgehens der göttlichen Mittelwesen übrig, wobei sich zugleich ergeben muß, ob Ph. der Emanation zugethan ist oder nicht. Hiebei ist jedoch im Voraus zu bemerken, daß sich Ph. ungeachtet seiner lebhaften Einbildungskraft doch der Gränzen der menschlichen Erkenntniß wohl bewußt blieb, und daher, sobald es sich um das innerste Wesen der göttlichen Mittelwesen handelt, entweder durch bildliche Ausdrücke antwortet, oder seine Unkenntniß offen gesteht. So spricht er sich in Betreff der Kräfte unumwunden in der obigen Stelle de monarch. I, 817 aus, wo er Gott auf die Bitte des Moses antworten läßt: „αἱ (δυνάμεις) δ᾽ ἀκατάληπτοι κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅμως περιφαίνουσιν ἐκμαγεῖόν τι καὶ ἀπεικόνισμα τῆς ἑαυτῶν ἐνεργείας." Wenn also die Kräfte ihrem Wesen nach sich der menschlichen Erkenntniß entziehen und nur ihr Abbild in ihren Wirkungen uns vor Augen liegt, was Wunder, wenn Ph. auch über ihr Ausgehen von Gott sich nicht klar war. Aehnliche Stellen finden sich aber mehrere z. B. de legat. ad Caj. 993, A, quod d. s. immut. 304, E. Zwar ist de sacrif. Ab. et C. 141, B davon die Rede, daß der Weise die ἄχρονοι δυνάμεις erkenne, durch die Gott oft plötzlich und ohne auf den Menschen zu warten, seine Gaben mittheile; allein damit ist offenbar nicht sowohl eine Erfassung des innern Wesens als vielmehr der Wirksamkeit der göttlichen Kräfte gemeint. — Ph. drückt sich über den Ursprung der göttlichen Mittelwesen aus Gott verschieden aus. Vom Logos sagt er gewöhnlich λέγεσθαι, bisweilen auch γεννᾶσθαι, ἀνατέλλειν wie de conf. ling. 329, C; vom πνεῦμα braucht er ἀναφυσᾶσθαι oder πνεῖσθαι; von den Kräften heißt es meist τείνεσθαι, ἐκτείνεσθαι, προτείνεσθαι, auch διαστέλλεσθαι und einfach γίγνεσθαι. Wie schon diese Zusammenstellung beweist, daß Ph. das Hervortreten der göttlichen Mittelwesen aus Gott ihrer individuellen Beschaffenheit angemessen auffaßt, sofern auf das Wort jeden Falls das Gesprochenwerden, auf den Geist das Gehauchtwerden u. s. w. am besten paßt: so zeigt neben andern besonders die Stelle Alleg. II, 1103 auf das Deutlichste, daß er sich mit seinem Ausdrucke auch gern nach dem behandelten Texte richtet. Denn wenn es hier von der Weisheit heißt: „ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων, so hat er, wie oben bemerkt, den Ausdruck τέμνειν um des Parallelismus mit ἀκρό-

τομος willen, und dieses wieder, weil der Text vom Felsen redet, gewählt. Treten wir indeß an die Vorstellung, die sich in diesen Ausdrücken kund thut, näher heran, so zeigt es sich, daß gerade den gewöhnlichsten, dem λέγειν, πνεῖν und τέινειν der Gedanke von einer solchen Fortbewegung zu Grunde liegt, wo der Ausgangspunct unverrückt bleibt. Es fragt sich daher, ob Ph. zuletzt doch etwa der Materiellität der Gottheit und ihrer Offenbarungen das Wort redet, wobei es alsdann ziemlich gleichgültig wäre, wie er sich das Auseinandergehen der Materie weiter vorstellig machte. Leute, die ähnlichen theosophischen Speculationen ergeben gewesen sind, haben ihre Phantasien über das göttliche Wesen größtentheils an die Vorstellung einer Lichtnatur angelehnt, und da sich bei Ph. Aehnliches findet, so sei mit den hieher gehörigen Stellen der Anfang gemacht. Wichtig in dieser Hinsicht ist de migrat. Abr. 395, A, wo Ph. in den Worten Deutr. 34, 4 den Sinn findet, das Schönste auf Erden sei mehr zum Beschauen als zum Besitze da: „Deshalb sagt auch die heilige Schrift, daß, während doch die Stimme der sterblichen Wesen durch das Gehör vernommen wird, die Worte Gottes nach Art des Lichts geschaut werden; denn es heißt: „das ganze Volk sah die Stimme", nicht: „hörte sie". Denn es war nicht eine Erschütterung der Luft durch die Organe des Mundes und der Zunge, sondern der hellste Glanz einer göttlichen Kraft, gleich einem geistigen Quelle, was auch sonst durch die Worte ausgedrückt wird: „Ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel zu Euch geredet habe." Es heißt nicht: „Ihr habt gehört" aus demselben Grunde. Anderswo, wo er das Hörbare von dem Sichtbaren, das Gehör vom Gesichte unterscheidet, spricht er: „Die Stimme der Worte habt Ihr gehört und habt kein Bildniß gesehen, sondern blos eine Stimme gehört." Deutlich genug; denn der Stimme, welche sich in Namen, Worte und überhaupt in die Theile der Rede zerlegt, schreibt er Hörbarkeit zu, denn sie wird durch das Gehör vernommen. Aber die Stimme, die nicht in Worten und Namen besteht, sondern Gottes Stimme ist und von den Augen des Geistes geschaut wird, nennt er nothwendig sichtbar. Nach den Worten: „Ihr habt kein Bild gesehen", setzt er hinzu: „sondern die Stimme allein, welche Ihr gesehen habt", denn dieß („welche Ihr gesehen habt") ist zu suppliren, so daß die Worte Gottes von der Seele geschaut, die in einzelne Namen und Wörter getheilte Stimme aber gehört wird. Wie aber Moses in Allem eine ungewöhnliche Weisheit kund thut, so spricht er auch darin ganz eigenthümlich und außerordentlich, daß er die Stimme sichtbar nennt, obschon sie mit Ausnahme des Geistes das einzige Unsichtbare an uns ist. Aber unser Ton

wird nicht mit Gottes Stimme verglichen, denn der unsrige mischt sich mit Luft und dringt zu dem Ohre, als dem ihm anverwandten Orte, die göttliche Stimme aber ist ein ungemischtes und einfaches Wort, das wegen seiner Feinheit vor dem Ohre vorübergeht, aber von der Seele wegen ihres Scharfsinns geschaut wird." Ph. will beweisen, daß das Göttliche vom Menschen mehr geschaut als in wirklichen Besitz genommen werden könne; zu dem Zwecke urgirt er die Stelle Exod. 20, 18, wo es in Beziehung auf die Gesetzgebung auf Sinai heißt: „καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνήν" und macht, die Legislation im allgemeinern Sinne von göttlicher Offenbarung überhaupt fassend, den Schluß, das göttliche Wort, d. i. die göttliche Offenbarung sei blos durch Schauen zu erkennen. Um dieß wieder zu erklären, schreibt er den Worten Gottes eine Lichtnatur zu, indem er behauptet, sie würden nicht durch Mund und Zunge hervorgebracht, sondern sie wären φέγγος ἀρετῆς περιαυγέστατον λογικῆς ἀδιαφοροῦν πηγῆς, was dann natürlich auf Gott selbst, als den Urheber der Worte zurückfällt. Dennoch wird man nicht umhin können, die Materialität Gottes und der göttlichen Mittelwesen noch zu bezweifeln. Denn einmal kommt es unserm Autor darauf an, das Schauen zu verdeutlichen, womit man die letzteren erkennt; er mußte sie daher auch als etwas Schaubares bezeichnen, und da sich dieß am besten thun ließ, wenn er sie als Lichtnaturen beschrieb, so wählte er diese Darstellungsweise, ohne damit gerade einen dogmatischen Lehrsatz aussprechen zu wollen. Sodann sagt er ausdrücklich, daß die göttlichen Mittelwesen mit den Augen der Seele geschaut würden, womit offenbar wenigstens die grobe Materiellität ausgeschlossen und nur so viel gesagt ist, daß sie nicht logisch, durch Schlüsse, sondern intuitiv, durch geistige Anschauung erkannt werden. Wir erhalten daher über den Ursprung der göttlichen Mittelwesen aus Gott auch hier keinen neuen Aufschluß, sondern nur eine Bestätigung davon, daß ihn sich Ph. nach Analogie der menschlichen Rede denkt. — An andern Stellen werden die einzelnen göttlichen Mittelwesen mit dem Lichte in Verbindung gebracht; so der Logos de mundi opif. 6, C. Ph. bemerkt hier in Folge der oben angegebenen Verwechselung des ersten Schöpfungstages mit dem siebenten, daß das intelligibele Licht, obschon es erst am siebenten Tage, also erst nach allen Dingen geschaffen sei, doch den Vorzug verdiene, weil es überschwenglich schön sei, und fährt fort: „τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον καὶ θεοῦ λόγον εἰκόνα λέγει θεοῦ, καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ." Hier ist also der Logos Vorbild des intelligibelen Lichtes, aus dem

wiederum, wie es im Folgenden heißt, die sichtbaren Sterne, die Planeten sowohl wie die Fixsterne ihren Glanz schöpfen, der jedoch, sobald er aus der intelligibelen Welt in die sichtbare übergeht, jenes himmlische Licht nicht mehr in voller Reinheit strahlt. Daß die Stelle mehr ein physisches als ein metaphysisches Gepräge trägt, leidet insofern keinen Zweifel, als von dem wirklichen sichtbaren Lichte der Sterne die Rede ist und dessen Ursprung aus dem intelligibelen behauptet wird. Ferner ist sicher, daß das intelligibele Licht nicht als eine bloße Gedankenschöpfung, sondern als etwas wirklich Existirendes, als etwas dem sichtbaren Lichte Analoges, wenngleich über dasselbe bei weitem Erhabenes beschrieben wird, da die sichtbaren Sterne aus ihm, wie aus einem Quelle ihren Glanz schöpfen. Wird nun dasselbe Abbild des Logos genannt, so ist es gewiß consequent, auch diesem eine Lichtnatur beizulegen. Dennoch kann man sich nicht unbedingt hiefür entscheiden; denn da dem Logos ausdrücklich hier eine *διερμηνεύειν*, ein Erklären und Beleuchten zugeschrieben wird, und dieser Zusatz hier sonst ganz unnütz sein würde, so ist es wahrscheinlich, daß Ph. den Logos blos vergleichsweise, blos in dem Puncte des Erklärens und Beleuchtens für das Vorbild des intelligibelen Lichtes hält, ohne ihm eine eigentliche materielle Lichtnatur beizulegen. Zudem ist zu bemerken, daß es Stellen gibt, wo der Logos ganz offenbar im bildlichen Sinne ein Licht genannt wird und daß folglich nach diesen die vorliegenden dunkeln Worte zu erklären sind. Dahin gehört namentlich die S. 82 aus de somn. I, 578 angeführte Stelle, wo der Logos geradezu „Sonne" genannt wird, weil er in der Seele auf- und untergeht. — Ein ähnlicher Ausspruch kommt de migrat. Abr. 394, B von der Weisheit vor, wie bereits oben angeführt ist. Die Weisheit, heißt es da, sei nicht allein Organ des Sehens, sondern sehe sich auch selbst, worauf Ph. hinzusetzt: „*αὕτη θεοῦ τὸ ἀρχέτυπον ἡλίου φέγγος, οὗ μίμημα καὶ εἰκὼν ἥλιος.*" Da der Zusammenhang dafür entscheidet, daß von einem wirklichen Lichte der Weisheit gar nicht die Rede ist, und diese nur deshalb das Urbild der Sonne genannt wird, weil sie ebenso das Mittel des geistigen Sehens ist wie die Sonne das Mittel zur sinnlichen Anschauung, und in ihr, als dem Inbegriffe alles Wissens, Alles lichtvoll und klar ist wie die sinnliche Sonne aus lauter Licht besteht: so ist dieß Beweis genug, daß die Stelle von einer Lichtmaterie der Weisheit nichts aussagt. — Ebensowenig werden wir es auf eine Materie beziehen, wenn es von den Kräften quod deus s. immut. 304 heißt, daß sie das hellste Licht ausstrahlen, da die Kräfte wieder mit der Sonne verglichen werden, und es unserm Autor überhaupt eine geläufige Wendung ist, die Unfähigkeit zur

Erkenntniß, wovon in der Stelle in Beziehung auf die Kräfte die Rede ist, einem Geblendetwerden zuzuschreiben, das in einem Uebermaaße des von dem Gegenstande ausgehenden Lichtes seinen Grund hat. — Besonders häufig aber sind solche Stellen, wo Gott selbst wie eine Lichtnatur beschrieben oder geradezu Licht genannt wird. Vorzüglich gern bedient sich Ph. dieser Darstellung, wenn er die Schwäche des Menschen im Betreff der Erkenntniß Gottes schildert. Die Stelle de somn. I, 583 ist schon S. 40 angeführt. Aehnlich de mundi opif. 15, D, wo es heißt: „Wenn aber der Mensch Gott zu schauen trachtet, so gießt sich ihm ein Strom reiner, ungemischter Strahlen göttlichen Lichts entgegen, von deren Glanze das Auge des Geistes geblendet wird.“ Ebenso heißt es de Abr. 301, A, der Mensch sei nicht im Stande, Gott zu schauen, entweder weil das Ewige überhaupt von dem Vergänglichen nicht gefaßt werden könne, oder wegen der Schwäche unsers Gesichts: „Denn dieses faßt den von dem Seienden ausgegossenen Glanz nicht, da es nicht einmal vermag, in die Sonnenstrahlen zu sehen.“ Indeß würde man unserm Autor Unrecht thun, wenn man ihm auf Grund solcher Stellen sofort die Behauptung der Materialität Gottes aufbürden wollte, da sie sich schon an und für sich recht gut bildlich von der überhohen und unerfaßlichen Majestät Gottes verstehen lassen, und es außerdem noch andere Stellen giebt, wo sich das Bildliche der Darstellung offenbar genug zeigt. So de temul. 246, C. Ph. macht hier dem Jethor, welcher, nachdem er die Wunderthaten Gottes an Israel durch Moses erfahren, Exod. 18, 11 ausruft: „νῦν ἔγνων, ὅτι μέγας κύριος παρὰ πάντας τοὺς θεούς“, den Vorwurf, daß er damals erst zur Erkenntniß Gottes gelangt sei, da dieß doch vom Anfange an hätte geschehen sollen; aber dieß sei eben das Zeichen davon, daß ihm die rechte Einsicht ganz verborgen geblieben sei, sonst hätte er auch den wahren Gott nicht mit falschen Götzen vergleichen können: „Denn wie die Sonne nach ihrem Aufgange die Sterne vor unsern Augen verdunkelt, indem sie ihr volles Licht ergießt: so vermag auch der Geist, wenn ihn die ungemischten, reinen und glänzenden intelligibelen Strahlen (νοηταὶ αὐγαί) des leuchtenden Gottes treffen, nichts Anderes zu sehen. Denn wenn die Erkenntniß des Seienden aufleuchtet, so erhellt sie Alles, so daß auch das finster wird, was von sich selbst vom größten Glanze zu sein scheint.“ Nicht allein das Prädicat νοητός, welches die Strahlen führen, sondern auch die Tendenz und Haltung der ganzen Stelle, sofern nicht unmittelbar von Gott, sondern blos von der Erkenntniß desselben gehandelt wird, und der Begriff des Lichtes auf diese übergetragen wird, beweisen hinlänglich, daß Gott Strahlen beigelegt wer-

den, um die intuitive Erkenntniß desselben zu verdeutlichen. — Aehnlich de nom. mutat. 1045, A. Die Erscheinung Gottes bei Abraham Gen. 17 sei nicht von einem sinnlichen Sichtbarwerden verstanden, sondern von einem geistigen Schauen, denn das Geistige werde nicht vermittelst des sinnlichen Lichtes, sondern durch sein eigenes Licht erkannt wie z. B. die Wissenschaften: „denn der Geist, wenn er unverschlossen und offen seine Augen auf die Lehrsätze richtet, erkennt sie nicht durch fremdes, sondern durch ihr eigenes Licht, was von sich selbst hervorleuchtet. Wenn Du nun hörst, Gott sei einem Menschen erschienen, so nimm an, daß dieß ohne sinnliches Licht geschehen ist, denn das Geistige wird blos durch den Geist erfaßt, Gott aber ist ein Quell des reinsten Lichtes, so daß, wenn er der Seele erscheint, er schattenlose und helle Strahlen ergießt." Da hier alles Schauen auf das Licht reducirt wird, das sinnliche Schauen auf das sinnliche Licht, das geistige auf das geistige und demnach auch der Wissenschaft ein Licht beigelegt wird, durch dessen Ausstrahlungen sie sich zu erkennen gibt, so war es ganz analog, auch Gott ein Licht beizulegen, durch dessen Manifestationen er erkannt wird, ohne daß ihm dadurch eine Lichtnatur zugeschrieben werden soll. — Ferner gibt es Stellen, wo Gott geradezu Licht oder Sonne genannt wird. So de sacrific. 851, A. Ph. setzt hier auseinander, wie sehr man sich irre, wenn man die Opfer für genügend vor Gott halte; besonders aber sei es frevelhaft, ungerecht erworbenes Gut als Opfer zu bringen, möge man nun glauben, Gott wisse es nicht, oder sonst schamlos genug sein, die eigenen Beweise der Ungerechtigkeit Gott als Erstlinge darzubringen: „Oder siehst Du nicht, daß das Gesetz nichts gemein hat mit der Ungesetzlichkeit und die Finsterniß nichts mit dem Sonnenlichte? Gott aber ist sowohl Urbild der Gesetze als auch die Sonne der Sonne, die intelligibele Sonne der sichtbaren, die aus unsichtbarem Quelle der sinnlichen die sichtbaren Strahlen zuführt." Diese Worte würden von größerem Gewichte sein, wenn sie nicht offenbar zu viel sagten. Während in der obigen Stelle de mundi opif. 16 das intelligibele Licht noch vom Logos geschieden und als dessen Abbild angesehen wurde, wird dagegen hier sogar Gott selbst die intelligibele Sonne genannt, so daß auf zwei Seiten ein Schritt weiter gegangen ist, da für den Logos Gott und anderer Seits für das bloße Urbild des intelligibelen Lichtes die intelligibele Sonne selbst gesetzt ist. Da aber schon vermöge jener Stelle aus de mundi opif. entschieden angenommen werden muß, daß Ph. keineswegs Gott im wörtlichen Verstande für die intelligibele Sonne hält, so muß man sich offenbar nach einer andern Erklärung umsehen. Um das Ungereimte eines durch Unge-

rechtigkeit erworbenen und gleichwohl Gott dargebrachten Opfers zu bezeichnen, vergleicht Ph. diesen Fall mit dem Verhältnisse des Gegensatzes, in welchem das Gesetz zur Ungesetzlichkeit und das Tageslicht zur Finsterniß der Nacht steht, das Gesetz aber oder vielmehr das Urbild der Gesetze sei Gott, der folglich mit der Ungesetzlichkeit nichts gemein habe; ebenso sei er auch das intelligibele Licht und nehme daher ein durch finsteres Unrecht erworbenes Opfer nicht an. Es ist daher klar, daß Ph. Gott das intelligibele Licht nennt, um seine sittliche Reinheit zu bezeichnen, die von unreiner Hand kein Opfer annehmen kann. — Besonders beachtenswerth ist noch die Stelle de somn. I, 576, C. Zu Gen.. 28, 11 versteht Ph. unter der Sonne Gott und rechtfertigt diese Erklärung durch die Bemerkung, man solle sich nicht wundern, wenn nach den Regeln der Allegorie Gott mit der Sonne verglichen werde, denn wenn er auch in Wirklichkeit mit nichts verglichen werden könne, so werde doch zweierlei als mit ihm vergleichbar angenommen, die Seele des Menschen nehmlich und die Sonne; zum Beweise des Letzteren führt er Ps. 27, 1 an, und fährt dann fort: „Er ist aber nicht allein Licht, sondern auch das Urbild alles andern Lichtes oder vielmehr trefflicher und höher als ein Urbild; denn das Urbild ist das Licht, der (mit Ideen) angefüllte Logos, er selbst aber nichts Gewordenem vergleichbar. Sodann sagt Moses, wie die Sonne Tag und Nacht scheidet, so habe Gott das Licht und die Finsterniß getrennt. Und ferner, wie die Sonne das Verborgene der Körper offenbar macht, so auch förderte Gott, der Alles erzeugt hat, Alles ans Licht, sofern er nicht allein Ordner sondern auch Schöpfer ist." Diese merkwürdige Stelle zeigt erstens, daß Gott von den Allegorikern mit dem Lichte nur verglichen wird, ohne daß ihm damit eine eigentliche Lichtnatur zugeschrieben werden soll. Die Vergleichung aber beschränkte sich wohl nicht auf die Stellen des A. T., so daß man bei der allegorischen Erklärung, wo von φῶς oder ἥλιος u. dgl. die Rede war, dieß auf Gott bezog wie z. B. in der obigen Stelle Gen. 28, 11, sondern erstreckte sich auf die gesammte Theologie der Allegoriker. Sodann sind aus der Stelle die einzelnen Vergleichungspuncte ersichtlich. Einmal nehmlich wird durch die Vergleichung Gottes mit dem Lichte seine innere Reinheit ausgedrückt, wie dieß in den gehäuften Ausdrücken sich ausspricht, wonach er das Urbild alles andern Lichtes oder vielmehr noch vortrefflicher als ein Urbild sein soll. Wie sodann die Sonne zwischen Tag und Nacht scheidet, so trennt Gott die Finsterniß vom Lichte, was Ph. in geistigem Sinne zu fassen scheint. Wie endlich das Licht Alles erleuchtet, so macht auch Gott Alles offenbar. Geht nun hieraus hervor, daß Gott mit dem

Lichte blos verglichen wird, und nimmt man hinzu, daß Ph. vermöge seiner ganzen Richtung gern vom göttlichen Lichte sprach, daß seiner blühenden Diction der bildliche Gebrauch des Lichtes trefflich zu Statten kam, und daß auch wirklich das Licht das würdigste Symbol der Gottheit ist, das sich auch im N. T. findet: so wird man billig genug sein, bei jenen Stellen ein bloßes Bild anzunehmen und ihn von der Beschuldigung lossprechen, als ob er Gott für ein wirkliches, wenn auch übernatürliches und intelligibeles Licht halte und den Ursprung der göttlichen Mittelwesen in eine wirkliche Strahlenergießung jenes Lichtes setze. Wie sehr aber Ph. das Bild vom Lichte überhaupt liebt, mögen noch folgende Stellen beweisen. So ist de vita Mos. III, 694, A von einem Glanze der Wahrheit die Rede, die nicht verdunkelt würde, wenngleich die Sonne und die ganze Heerschaar der Sterne aufhörte zu leuchten; Gott leuchtet mit dem Lichte der Wahrheit de praem. et poen. 914, B, de somn. I, 598, A; anstatt der Wahrheit ist die Weisheit gesetzt de special. 777, B.; de Jos. 547, A heißen die himmlischen Dinge Licht und die irdischen Finsterniß; de creat. princ. 734, E heißt die ἰσότης Licht und Sonne; nach de fortit. 738, B bedarf die φρόνησις keines erborgten Lichtes; nach de vita contempt. 893, C beten die Therapeuten gegen Sonnenaufgang, um mit himmlischem Lichte erfüllt zu werden. Wenn diese Beispiele, die sich leicht um ein sehr Bedeutendes vermehren ließen, bezeugen, wie gern unser Autor seine Vergleiche vom Lichte hernimmt: so lassen sich auf der andern Seite den Stellen, welche die Materiellität Gottes zu behaupten scheinen, andere entgegensetzen, die auf das Entschiedenste dessen Immateriellität aussprechen. Wir verweisen hiebei nur auf die schon dagewesenen Aussprüche, wo Ph. besonders hervorhebt, daß Gott einfach, ungemischt und ohne Zusammensetzung μονάς und ἄποιος sei und bemerken nur noch, daß er es Alleg. III, 67, C eine φαύλη δόξα nennt, Gott den ἄποιος für ποῖος auszugeben. Da aber das Hervortreten des göttlichen Wesens auf irgend eine den menschlichen Dingen analoge Weise bezeichnet werden mußte, weil die menschliche Ausdrucksweise über Gott überhaupt von irdischen Verhältnissen entlehnt ist, was auch Ph. an mehreren Stellen ausdrücklich hervorhebt: so beging er den allgemein menschlichen Fehler und redete von Gott und den göttlichen Mittelwesen in Ausdrücken, die eigentlich nur auf Materielles passen, und hierhin ist es denn auch zu rechnen, wenn er den Ursprung der göttlichen Mittelwesen aus Gott wie ein Hervorgehen der Strahlen aus dem Lichte bezeichnet. — Nach einem andern Bilde wird Gott in Beziehung auf seine Manifestation πηγή genannt. So in der schon S. 163 angeführten Stelle

quod det. pot. ins. sol. 170. Es heißt hier, die Menschenseele besitze eine λογικὴ und eine ζωτικὴ δύναμις: „τῆς μὲν οὖν ζωτικῆς μετέχει καὶ τὰ ἄλογα, τῆς δὲ λογικῆς οὐ μετέχει μὲν, ἄρχει δὲ ὁ θεὸς, ἡ τοῦ πρεσβυτάτου λόγου πηγή. ἡ μὲν οὖν κοινὴ πρὸς τὰ ἄλογα δύναμις οὐσίαν ἔλαχεν αἷμα, ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀποῤῥοεῖσα πηγῆς τὸ πνεῦμα." Jedoch ist auch hieraus noch keineswegs eine Emanation zu schließen. Denn was den Ausdruck πηγὴ betrifft, so braucht ihn Ph. von Gott in so verschiedentlichen Verbindungen, daß man klar sieht, er drücke blos das Verhältniß der Abstammung überhaupt oder in specielleren Sinne die Selbstmittheilung Gottes an die Welt aus. So heißt Gott z. B. de sacrific. 856, D ἡ ἀέναος πηγὴ φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης καὶ πάσης ἀρετῆς, womit offenbar kein Ausfließen aus der Gottheit im gnostischen Sinne, sondern blos die Abstammung der Tugend von Gott überhaupt ausgedrückt werden soll, wenngleich darin zugleich eine Selbstmittheilung Gottes eingeschlossen liegen kann, durch welche die Tugend gewirkt wirkt. Ebenso heißt Gott de migrat. Abr. 394. D ἀρχὴ καὶ πηγὴ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν; de sacrif. Ab. et Ca. heißt er Quell der Gesetze, Quell der Weisheit; de cherub. 701, C Quell von Gnadengaben; de Prof. 479, B heißt er ganz allgemein ἡ πρεσβυτάτη πηγή und dieß wird dann mit den Worten erklärt: „μόνος γὰρ ὁ θεὸς ψυχῆς καὶ ζωῆς καὶ διαφερόντως λογικῆς ψυχῆς καὶ τῆς μετὰ φρονήσεως ζωῆς αἴτιος;" Der letzte Ausdruck ist hier aber so allgemein, daß der Begriff des Quells auch nicht im mindesten urgirt ist. Wie gewöhnlich aber unserm Autor das Bild vom Quell ist, mögen die Stellen beweisen p. 719, A. 721, D. 741, D. 708, C. 610, B. 231, A. 993, D und unzählige andere. Auch der Ausdruck ἀποῤῥέειν kommt noch hin und wieder bei Ph. vor, wird aber nie von göttlichen Mittelwesen gebraucht; so gebraucht er ihn z. B. von der menschlichen Rede, welche den Sprachorganen entfließt de cong. quaer. erudit. grat. 429, A, wo es heißt, die Rede komme hervor ἔκ τε τῆς κατὰ διάνοιαν πηγῆς καὶ ἐκ τῆς περὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον ἀποῤῥοῆς. Ferner steht ἀπόῤῥοια vom Sonnenstrahle de monarch. 816, C, wo Ph. sagt, man könne Gott so wenig schauen, wie man den Sonnenstrahl mit den leiblichen Augen ertragen könne: „ἐπεὶ καὶ τοῦ σώματος ὀφθαλμοὺς οὐδεὶς ἶᾶται, παρ' ὅσον ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ἀδυνατοῦντες, τὴν φερομένην ἀπόῤῥοιαν τῶν ἀκτίνων ἐπὶ γῆν ὁρῶσιν ἡλιακῶν αὐγῶν ἔσχατον φέγγος." Ebenso werden die vier Ströme des Paradieses ἀπόῤῥοιαι des einen Hauptstromes genannt Alleg. I, 52, A. Da aber trotz dem der Ausdruck in Beziehung auf die göttlichen Mit-

teilwesen nicht gebraucht wird, so sieht man wohl, daß unserm Autor das Bild des Herausfließens in dieser Anwendung noch nicht einmal recht gebräuchlich ist, geschweige daß er bewußt und entschieden eine eigentliche Emanation lehren sollte. — Eine dritte Ausdrucksweise lehnt sich an das Bild des Ausdehnens an. Sie kommt vor in der Stelle quod det. pot. insid. sol. 171, E. Ph. redet hier von der Vortrefflichkeit des menschlichen Geistes und fährt fort: „πῶς οὖν εἰκὸς, βραχὺν οὕτως ὄντα τὸν ἀνθρώπινον νοῦν μήνιγγι ἢ καρδίᾳ βραχέσιν ὄγκοις ἐγκατειλημμένον μέγεθος οὐρανοῦ καὶ κόσμου χωρῆσαι τοσοῦτον, εἰ μὴ τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα ἦν οὐ διαιρετόν· τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπέρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται· διὸ μεμοιραμένος τῆς ἐν τῷ παντὶ τελειότητος, ὅταν ἐννοῇ κόσμον τοῖς πέρασι τοῦ παντὸς συνευρύνεται, ῥῆξιν οὐ λαμβάνων, ὁλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ." Mit diesen Worten will also Ph. erklären, wie der Geist, da er doch einen so geringen Umfang habe, daß er im Gehirne oder im Herzen eingeschlossen sei, gleichwohl die ganze Größe des Himmels und der Welt in sich befassen könne; dieß komme daher, daß er ein ungetrenntes Bruchstück vom göttlichen Geiste sei, ungetrennt sei er nehmlich, weil das Göttliche überhaupt sich nicht trenne, sondern sich nur ausdehne. Diesen Satz wendet er hernach auf den menschlichen Geist an, und beantwortet daher die aufgeworfene Frage durch die Annahme, daß unsere Seele bei der Erforschung des Himmels sich bis zu ihm hinausdehne, ohne zu zerreißen. Da das θεῖον hier vorzugsweise Gott ist, wenngleich der menschliche Geist mit eingeschlossen liegt, so haben wir wieder einen klaren Ausspruch darüber, wie sich Ph. das Hervortreten Gottes aus sich selbst zu verdeutlichen suchte; er vergleicht es nehmlich mit der Ausdehnung des menschlichen Geistes, der beim Denken aus seinem beschränkten Orte heraus und in den zu erkennenden Gegenstand hinein gehe, ohne jedoch von seiner Wurzel sich abzulösen. Es fragt sich aber, ob Ph. dabei eine wirkliche Ausdehnung einer Materie, die etwa den Geist ausmache, oder blos ein Ausdehnen der Geistes**kraft** annimmt. Vom menschlichen Geiste kommt diese Ansicht bei Ph. häufig vor und zwar beständig mit dem Ausdrucke τείνειν. So nennt er die menschliche Vernunft kurz zuvor das θεοειδὲς δημιούργημα ᾧ λογιζόμεθα, οὗ τὰς ῥίζας εἰς οὐρανὸν ἔτεινεν ὁ θεός." Indeß ersieht man zugleich aus dieser Darstellung, daß aus dem bloßen Worte τείνειν sich auf ein materielles Ausdehnen nicht schließen läßt, da Ph. offenbar bildlich redet, sofern er der Vernunft Wurzeln beilegt. Ferner heißt es de plant. N. 217, C, das Auge des Geistes dehne

sich zum Himmel aus, womit jeden Falls blos ein Ausdehnen der geistigen Sehkraft bezeichnet werden soll, die den Himmel zum Gegenstande ihrer Betrachtung macht und sich daher bis dahin emporhebt. Wenn es sodann Alleg. I, 45, D heißt, der menschliche Geist dehne sich in die Sinne hinein, wodurch diese erst lebendig und befähigt würden, die Objecte aufzufassen, so leuchtet ein, daß er damit zwar eine reale und substantielle, nicht aber eine materielle Ausdehnung meint, da er sonst sowohl den Geist als auch die Sinne für etwas Materielles gehalten haben mußte, was offenbar seiner ganzen Anschauung des geistigen Lebens und in Sonderheit den Stellen widerspricht, wo er die immaterielle Natur des Geistes hervorhebt. Wenden wir dies auf das θεῖον in der vorliegenden Stelle an, so ergibt sich, daß Ph. damit allerdings ein Ausbreiten und Ausdehnen der göttlichen Substanz ausdrücken will und daß dieß besonders, wenn wir die schon besprochenen Ausdrucksweisen berücksichtigen, auch wirklich seine eigentliche Ueberzeugung ist. Jedoch würden wir ihm Unrecht thun, wenn wir ihm darum die Behauptung der Materiellität Gottes beilegen wollten, da die daneben angeführten Stellen das Gegentheil behaupten und sich dergleichen überhaupt mit seiner erhabenen Anschauung von Gott nicht vereinigen läßt. Wohl aber hält er daran fest, daß die Manifestationen Gottes sich nicht von diesem trennen, sondern in fortdauernder Verbindung mit ihm bleiben, weshalb er das Bestehen der göttlichen Offenbarungen in Gott durch solche Bilder zu veranschaulichen suchte, die dieses Verhältniß ausdrücken; er verglich es daher bald mit der Verbindung, in dem der Strahl mit dem ihn erzeugenden Lichte steht, bald mit dem Verhältnisse des Baches zu der Quelle, bald mit der Art, wie die sich ausdehnende Kraft doch zugleich in ihrem Ausgangspuncte zusammengehalten bleibt. Will man diese Art der göttlichen Manifestation Emanation nennen, so steht das zwar frei, nur muß man die Vorstellung des Materiellen von unserm Autor fern halten, und was darauf hinweist, in die Art wie er sich die Sache zu verdeutlichen suchte, nicht aber in die Substanz seiner Vorstellung selber setzen. Hiemit stimmt denn auch die S. 29 aus de sacrific. Ab. et Ca. 140 mitgetheilte Stelle überein, wo es heißt, Gott erfülle Alles, nicht indem er sich von einem Orte zum andern bewege, sondern „τονικῇ χρώμενος τῇ κινήσει." Ganz natürlich; denn das ὂν ist als solches in sich selbst zusammengeschlossen; sofern es sich aber offenbart, tritt es aus sich selbst hervor und dehnt sich aus, und diese durch Ausdehnung ausgebreitete göttliche Substanz macht eben die Welt erfüllenden göttlichen Mittelwesen aus; das Ausdehnen der Substanz aber ist kein Trennen derselben, sondern schließt

zugleich den fortwährenden Zusammenhang des Ausgedehnten mit seinem Ausgangspuncte in sich, und das ist es eben, worauf es unserm Theosophen ankommt. Daß er aber dabei noch nicht an eine Materie denkt, die sich ausbreite, bezeugt besonders Allegor. III, 1101, E, wo es ausdrücklich heißt: „ἄϋλοί εἰσιν αἱ θεοῦ χάριτες ἰδέαι αὗται καὶ ἄποιοι.“ Die χάριτες sind die Kräfte, die durch Ausdehnung des göttlichen Wesens aus ihm hervorgehen. Dem Allem scheint jedoch die weiter unten zu besprechende Stelle quod deus sit immut. 300, A entgegenzustehen, wo es heißt, die menschliche Vernunft sei nicht aus den nehmlichen Stoffen gemacht wie die andern Dinge, sondern aus einer reinern Materie gebildet, aus der die göttlichen Wesen geschaffen seien, zumal verschiedene andere Stellen zeigen, daß mit dieser Materie der Aether gemeint ist. Da nun unter den göttlichen Wesen auf jeden Fall die Mittelwesen zu verstehen sind, so haben wir hier, wie es scheint, einen unumstößlichen Beweis, daß Ph. diesen doch einen Stoff zuschreibt. Allein es ist zu bedenken, daß er die göttlichen Mittelwesen in einem sehr verschiedenen Sinne auffaßt, und bei ihm auch eine Auffassungsweise vorkommt, wonach er ihnen Materiellität zuschreiben kann und muß. Dieß ist nehmlich da der Fall, wo er sie als persönliche Wesen ansieht, sofern solche entweder selbst materiell oder mit einem materiellen Organe zu ihrer Aeußerung versehen sein müssen. In diesem Sinne aber nähern sich die bisherigen Mittelwesen mehr oder weniger den Engeln, oder fallen ganz mit diesen zusammen. Die fragliche Stelle gilt daher auch vorzugsweise von diesen, und dem Logos, den Logoi u. s. w. nur, insofern sie mit diesen in eine Klasse gesetzt werden. Da sie aber alsdann nicht mehr für bloße Manifestationen Gottes gelten können, sondern zu den Geschöpfen gerechnet werden müssen, so behält die frühere Behauptung doch ihre volle Richtigkeit, daß die göttlichen Wesen, um die es sich hier handelt, immateriell sind.

VI. Die Engel.

Wenn bisher von solchen göttlichen Mittelwesen die Rede gewesen ist, die Ph. als substantielle Ausflüsse des sich offenbarenden Gottes ansieht, die in fortdauerndem wesentlichen Zusammenhange mit Gott, ihrem Quelle, bleiben und blos eben darin ihr Bestehen haben: so gehen wir jetzt zu den Wesen über, in deren Natur eine persönliche Selbstständigkeit liegt und die nicht im metaphysischen sondern blos im moralischen Sinne för göttlich gelten können. Wie jedoch Ph. jene erstern Wesen zuweilen auch als Personen auffaßt, so verflüchtigt er umgekehrt diese wieder an vielen Stellen zu bloßen göttlichen Kräften.

Eine Hauptstelle über die Engel ist schon oben S. 192 aus de conf. ling. beigebracht. Obgleich Ph. hier die Engel und Kräfte bis zur Verwechselung nahe an einander bringt, indem er sie beide zu Dienern Gottes macht, und ins Besondere die Befassung mit den niedern Diensten in Beziehung auf den Menschen bald auf diese bald auf jene überträgt, so setzt er doch zwischen beiden augenscheinlich auch einen Unterschied, sofern er, nachdem er von den Kräften gesprochen, zu den Engeln mit den Worten übergeht: „ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς, ὀπαδὸς τῶν οὐρανίων· ἀγγέλους γὰρ τὰς ψυχὰς ταύτας ἤωθε καλεῖν ὁ θεσπιῳδὸς λόγος." — Eine andere hieher gehörige Stelle findet sich de somn I, 585. Nach den S. 1 angeführten Worten heißt es nehmlich weiter: „Wenn aber diese in der Luft lebenden Wesen nicht mit den Sinnen wahrzunehmen sind — was schadet das? Auch die Seele ist ja etwas Unsichtbares. Und billiger Weise muß die Luft stärker bewohnt sein als die Erde und das Wasser; denn der Künstler machte sie bei den Körpern ohne Bewegung zur starren Haltung, bei denen mit Bewegung aber ohne Einbildungskraft zum Organismus, bei den mit Trieb und Einbildungskraft begabten zur Seele. Ist es nun nicht ungereimt, daß dasjenige, wovon das Andere beseelt ist, ohne Seelen sein soll? Deshalb leugne Niemand, daß das Beste von dem Irdischen, die Luft, mit dem besten Organismus lebendiger Wesen versehen ist. Denn dieselbe ist wie eine Stadt reich bevölkert, von unvergänglichen und unsterblichen Seelen bewohnt, an Anzahl den Sternen gleich. Von diesen Seelen steigen einige, welche zur Erde und zum Körper die höchste Neigung haben, herunter, um sich mit sterblichen Leibern zu verbinden, heben sich aber wieder empor, wenn sie sich nach dem von Natur festgesetzten Zeitraume getrennt haben. Von diesen jedoch kommen einige, welche Verlangen haben, sich in das Gedränge und Getreibe des Lebens zu mischen, zurück. Diejenigen aber von ihnen, welche die große Eitelkeit desselben eingesehen hatten, nannten den Leib ein Gefängniß und ein Grab, flohen wie aus einem Kerker und einer Leichengruft und schwangen sich auf leichten Flügeln zum Aether hinauf, um im Himmel ewig zu leben. Andere aber sind rein und gut, da sie einer höheren und göttlicheren Erkenntniß theilhaftig sind und nach Irdischem niemals irgend ein Verlangen tragen, Diener des Allherrschers, wie Augen und Ohren eines großen Königs, Alles sehend und hörend. Diese pflegen andere Philosophen Dämonen, die heil. Schrift aber pflegt sie mit dem angemessensten Namen Engel zu nennen, denn sie melden die Befehle des Vaters den Kindern und die Bedürfnisse der Kinder dem Va-

ter. Deshalb führt er sie auch auf= und niedersteigend ein, nicht etwa, als ob Gott, der Alles im voraus weiß, der Boten bedürfte, sondern weil es uns hinfälligen Menschen zuträglich ist, vermittelnde und intervenirende Logoi anzuwenden (μεσίταις καὶ διαιτηταῖς λόγοις χρῆσθαι)." Die Fortsetzung s. S. 12. Was zunächst die Ansicht betrifft, daß die Luft Princip alles Lebens sei, so ist sie den Joniern und Stoikern eigen, s. Reinhold: Gesch. d. Philos. I, 439, Rixner: Handb. der Gesch. d. Philos. I, 68. Im Betreff der Engel aber sind alle wesentlichen Puncte in in dieser Stelle enthalten, die etwa folgende sind: Es sind ψυχαὶ ἀσώματα, ἄφθαρτοι, ἀθάνατοι, ihre Zahl unendlich wie die Sterne. Dadurch daß sie mit den übrigen lebendigen Wesen, den Landbewohnern u. s. w. in Parallele gestellt sind, erscheinen sie als Geschöpfe wie diese, nur von größerer Vollkommenheit. Jedoch nicht alle in der Luft lebenden Seelen sind Engel; denn einige von ihnen steigen aus Liebe zum Sinnlichen auf die Erde herab und verbinden sich mit einem Körper, kehren jedoch nach der ihnen festgesetzten Zeit in ihren Wohnsitz zurück, entweder um aus Liebe zum Irdischen noch einmal auf der Erde zu erscheinen, oder um nach tiefer Empfindung der traurigen Schranken dieses einem Kerker gleichenden Leibes für alle Ewigkeit in ihrem höheren Wohnsitze zu verbleiben. Andere aber sind frei vom Hange nach dem Irdischen und dienen lieber dem Allherrschenden; diese allein heißen Engel, ἄγγελοι, weil sie Gott und seinen Kindern Botschaft überbringen, διαγγέλλουσιν. Die in den Körper heruntergestiegenen Seelen sind natürlich die Menschen, womit denn die Natur der Engel auf das Bestimmteste angegeben ist. Es müssen nehmlich Seelen sein wie die menschlichen, nur mit dem Unterschiede, daß sie mit höheren sittlichen und intellectuellen Kräften ausgerüstet sind und im unmittelbaren Dienste Gottes stehen. Hiebei läßt sich jedoch die Frage nicht sicher entscheiden, ob sich der angegebene Unterschied der Seelen unter einander erst im Verlaufe der Zeit durch ihren freien Willen gebildet hat, oder ob er ursprünglich von Gott festgestellt ist. Die Einfachheit der Worte, die auch nicht im Geringsten eine Anspielung auf eine im Verlaufe der Zeit erfolgte Alteration enthalten, spricht jedoch für letztere Ansicht, und wenn dieser Unterschied in der Stelle de conf. ling. nicht erwähnt wird, so ist letztere Stelle nach der vorliegenden zu erklären. Die Dienste der Engel anlangend, so sollen sie Gott von den Bedürfnissen der Erdenkinder, und diese von den Befehlen des großen Königs benachrichtigen. Allein wie diese Vorstellung an und für sich unabweisbaren Schwierigkeiten unterliegt, so konnten sie auch unserm Theosophen nicht verborgen bleiben. Er sucht

sich daher dadurch sicher zu stellen, daß er eines Theils behauptet, die Vermittelung geschehe nicht Gottes, sondern der Menschen willen, sofern diese das unmittelbare Einschreiten Gottes nicht zu ertragen vermöchten, andern Theils für die Engel, wie unbemerkt die Logoi einschiebt, wobei sich denn die Vermittelung auf mehr als ein bloßes Benachrichtigen, nehmlich auf ein Interveniren überhaupt beziehen und sich auf das Gebiet des Geistes hinüberspielen läßt. Die Engel sind endlich dieselben Wesen, welche von den Heiden Dämonen genannt werden, worin sich wieder deutlich ausspricht, daß Ph. seine Lehre von den göttlichen Mittelwesen auch mit der heidnischen Mythologie in Verhältniß setzt.

Anmerk. Thuen wir die hier vorgetragene Ansicht über den Ursprung des Menschen zu dem hinzu, was uns sonst als philonische Lehre hierüber bekannt geworden ist, so lassen sich folgende drei Lehrtypen bei ihm unterscheiden. Der eine hält sich scheinbar an die mosaische Schöpfungsurkunde, in Wahrheit aber an die orientalische Vorstellung von einem sich ausbreitenden Gotte und behauptet demnach, daß Gott seine Kraft in den Menschen ausgedehnt habe, was dann mit dem Einhauchen des lebendigen Odems in der Genesis für gleichbedeutend erklärt wird. Die zweite Ansicht ist der platonischen Ideenlehre entlehnt und faßt dieser gemäß den menschlichen Geist als Species des Logos auf, wobei man jedoch bequem auf die vorige Vorstellung zurückgehen kann, sofern der Logos eben die Manifestation Gottes ist. Nach einer dritten Lehrform endlich, die ebenfalls dem Plato abgeborgt ist, werden die menschlichen Geister für Himmelsbewohner angesehen, die aus Neigung zum Irdischen einen Leib annehmen, aber sich alsbald wieder emporschwingen. Nehmen wir sodann noch in Betracht, daß sich hiernach auch die Lehre von der Vervielfältigung der Seelen oder von der Entstehung des ganzen menschlichen Geschlechts im Gegensatz gegen das Individuum bei Ph. verschieden gestalten mußte, und die Lehre von der Erbsünde, wie wir sie bei ihm finden, eigentlich den Traducianismus voraussetzt, so kann man mit aller Zuverlässigkeit behaupten, daß bei Ph. in Betreff dieses Dogmas alle wesentlichen Momente neben einander stehen, wie sie sich bei den spätern christlichen Kirchenlehrern zertheilt vorfinden und die Hieronymus Ep. LXXVIII ad Marcellin. Opp. T. IV p. 642 (s. Münschers Dogmengesch. ed. v. v. Coelln I, 325) so angibt: Super animae statu memini vestrae quaestiunculae, immo maxime ecclesiasticae quaestionis: utrum *lapsa de coelo sit*, ut Pythagoras philosophus omnesque Platonici et Origenes putant;

an *a propria dei substantia*, ut Stoici, Manichaeus et Hispana Priscilliani haeresis suspicantur; an *in thesauro habeantur dei*, olim conditae, ut quidam Ecclesiastici stulta persuasione confidunt; an *quotidie a deo fiant* et mittantur in corpora, secundum illud quod in Evangelio scriptum est (Joh. 5, 17): Pater meus usque modo operatur, et ego operor; an certe ex *traduce*, ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars Occidentalium autumant, ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima, et simili cum animantibus conditione subsistat.

Noch finden sich bei Ph. zwei Hauptstellen, die hieher gehören. Die eine de gigant. 284, E. Obgleich Ph. im ganzen Buche eine allegorische Auslegung von Gen. 6, 1—3 gibt, so läßt er doch auch die wörtliche Auffassung nicht unberücksichtigt, und indem er V. 2 der Lesart der LXX folgt, wonach es heißt: *ἰδόντες δὲ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ τὰς θυματέρας τῶν ἀνθρώπων* bemerkt er dazu Folgendes: „Diejenigen Wesen, welche bei andern Philosophen Dämonen heißen, pflegt Moses Engel zu nennen; es sind dieß aber die in der Luft (*κατὰ τὸν ἀέρα*) fliegenden Seelen. Und Niemand wähne, daß dieß eine Fabel sei; denn die ganze Welt muß durch und durch beseelt sein, da die Elemente jedes seine eigenthümlichen und ihm angemessenen Wesen enthalten. Denn auf der Erde leben die Landbewohner, im Meere und Flüssen die Wasserbewohner, im Feuer die Feuerbewohner, die besonders häufig sich in Macedonien finden sollen, im Himmel die Sterne . . . Folglich muß auch die Luft mit lebendigen Wesen angefüllt sein. Diese aber sind uns unsichtbar, woraus durchaus nicht folgt, daß sie gar nicht da sind. Vielmehr müssen wir sie mit dem Geiste erfassen, damit das Aehnliche von dem Aehnlichen erkannt werde. Ueberhaupt ist ja die Luft die Ursache des Lebens, wie wir daraus ersehen, daß, wenn sie verdorben ist, Pestleiden entstehen, wenn sie aber heiter und rein ist, sie ein kräftiges Gedeihen bewirkt. Dürfte nun wohl das, wodurch die Wasser= und Erdgeschöpfe beseelt werden, ohne Seelen sein? Im Gegentheil, brächte auch alles Uebrige keine lebendigen Wesen hervor, so müßte sie allein Leben erzeugen, da sie durch eine ausnehmende Bevorzugung von Seiten des Schöpfers den Saamen (*σπέρματα*) der Seele empfing. Von den Seelen nun steigen einige in Leiber herab, andere hielten die Gemeinschaft mit etwas Irdischem ihrer nicht würdig. Diese geheiligten, dem Dienste des Vaters gewidmeten Dienerinnen und Geschäftsträgerinnen pflegt der Schöpfer zur Beaufsichtigung der Sterblichen anzuwenden. Jene aber in den Leib wie in einen Strom herabge=

stiegenen ließen sich zum Theil, wie von der Gewalt eines reißenden Strudels ergriffen, verschlingen, zum Theil tauchten sie, nachdem sie dem Andrange zu widerstehen vermocht, erst wieder empor und flogen dann dahin zurück, woher sie gekommen waren. Dieß sind die Seelen Derer, die nach höherer Erkenntniß rangen (τῶν ἄνωθέν πως φιλοσοφησάντων) und vom Anfange bis zum Ende dem leiblichen Dasein abzusterben trachten, um das unvergängliche Leben bei dem Unvergänglichen zu gewinnen. Die aber im Strudel verschlagenen sind die Seelen der andern Menschen, welche die Weisheit verachteten und sich unbeständigen und unzuverlässigen Winden preis gaben, die nicht zu dem edelsten Theile in uns, der Seele oder dem Geiste, sondern zu dem Eitelen hinführten. Wenn Du nun Seelen, Dämonen und Engel zwar für verschiedene Namen aber für ein und dieselben Wesen hältst, so wirst Du einen schweren Aberglauben los sein. Und wenn Du, wie die Menge von guten und bösen Dämonen und Seelen sprichst, dieselbe Meinung von den Engeln hast, so daß Du die mit dem guten Namen für Botschafter der Menschen an Gott und Gottes an die Menschen hälst, unverletzlich und heilig wegen dieses untadeligen und würdigen Dienstes, die andern dagegen für unheilig und des Engel-Namens unwürdig: so wirst Du nicht im Irrthume sein. Es zeugt für mich der Spruch des Dichters: „Er sandte gegen sie die Gluth seines Zornes, die Gluth und den Zorn und das Verderben durch böse Engel" (Ps. 78, 49.) Dieß sind die Bösen, welche sich den Namen Engel anmaßen, die Töchter der gesunden Vernunft, die Wissenschaften und Tugenden nicht kennen, sondern den Vergnügungen, den sterblichen Kindern der sterblichen Menschen anhangen, welche keine ächte Schönheit, die nur mit dem Geiste geschaut wird, sondern einen falschen Putz, durch welchen die Sinne betrogen werden, besitzen." Die Aehnlichkeit dieser Stelle mit der vorigen leuchtet ein, da sich nur einige erläuternde Zusätze finden. Hierhin gehört, um nicht von den Feuerbewohnern in Macedonien zu sprechen, zunächst die ganz klar ausgesprochene Behauptung, daß die Luft selbst Erzeugerin der unsterblichen Seelen sei. So wunderlich uns diese Ansicht auch scheinen mag, so findet sie doch in den Parallelen, die Ritter I, 63 aus Cicero, Stobäus und Aristoteles anführt, ihre Erklärung. Ferner erhalten wir nähern Aufschluß über die Seelen, welche aus ihrem himmlischen Wohnsitze in menschliche Leiber herabsteigen; denn wenngleich diejenigen eine Gattung zusammen ausmachen, welche sich aus Neigung zur Sinnlichkeit mit einem menschlichen Leibe verbinden, so theilen die im irdischen Kerker doch nicht gleiches Schicksal. Einige von ihnen nehmlich gehen in der Sinnlichkeit völlig unter;

dieß sind die dem sinnlichen Lüsten ergebenen Verächter der Weisheit, wogegen es andern gelingt, gegen den Strom des Verderbens zu siegen und sich wieder in die Höhe zu schwingen, dieß sind die Seelen der Philosophen. Während nun Ph. eines zweiten Erscheinens auf der Erde nicht erwähnt, so läßt er sich dagegen über die bösen Engel weiter aus. Der Sinn dieser etwas dunkeln Worte ist folgender. Nachdem er den Volksglauben bestritten, als ob Seelen, Dämonen und Engel verschieden wären, so setzt er hinzu, wenn das Volk auch darin Unrecht habe, daß es von allen drei Gattungen höherer Wesen sowohl böse als gute annehme, so müsse man ihm doch in dem Glauben an böse und gute Individuen der einen Gattung, nehmlich der Engel, Recht geben; denn es gebe allerdings auch böse Engel, welche, während die guten das Mittleramt zwischen Gott und den Menschen führten, den Namen Engel nicht verdienten, da sie als solche nicht fungirten. Diese bösen Engel sind jedoch nur die bösen Menschen. Dieß geht nicht allein aus der Oekonomie des ganzen Buches hervor, nach welcher bewiesen werden soll, daß der Geist Gottes d. h. der Geist der Speculation über Gott in den Bösen nicht dauernd sein könne, aber die Bösen eben dieselben sind, von denen hier als wie von bösen Engeln gesprochen wird, sondern auch schon die nächste Erklärung über die bösen Engel beweist es. Denn Ph. sagt ausdrücklich, die *ἄγγελοι πονηροί* wären die *πονηροί*, welche die Wissenschaften und Tugenden nicht kännten, womit offenbar böse Menschen beschrieben sind. Ebenso spricht hiefür die unmittelbar folgende allegorische Erklärung der Worte V. 2: *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἔλαβον ἑαυταῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν ὧν ἐξελέξαντο*, welche so lautet: „Aber es nimmt nicht Jeder alle Töchter, sondern der Einzelne sucht sich von den Tausenden einige nach seinem Gefallen aus, der Eine die Ergötzlichkeiten des Auges, der Andere die des Gehörs, Dieser die des Geschmacks u. s. w." Werden nun hiermit offenbar Menschen bezeichnet und die hier beschriebenen Subjecte eben für die bösen Engel ausgegeben, so ist auch noch zu bemerken, daß die Annahme von bösen Engeln im eigentlichen Sinne mit Ph.'s sonstiger Engellehre allzu stark contrastiren würde. Denn da nach ihm alles Böse auf die Sinnlichkeit zu reduciren ist, so müßte er sich unter bösen Engeln solche denken, die den sinnlichen Trieben gefolgt wären; nun aber verbinden sich ja eben Diejenigen, welche das Fleisch lieben, mit einem Leibe, folglich müssen die, welche im Himmel verbleiben, rein und unsträflich sein. Wir werden daher vorliegende Stelle dahin zu erklären haben, daß Ph. den Volksglauben an böse Engel zwar billigt, aber nur in einem modificirten Sinne, indem er, die zu Grunde

liegende Wahrheit hervorhebend, aber die vulgäre Form zurückstellend, darunter böse Menschen verstanden wissen will, die nach dieser Vorstellung allerdings einst zu den reinen Engeln gehört haben. Was endlich die Rückkehr zu dem himmlischen Wohnsitze betrifft, so lehrt Ph. hier jedenfalls, daß sie sich blos auf die Seelen der Philosophen erstreckt, denn der Sinn der hierauf bezüglichen Worte ist der, daß die, welche nach höherer Erkenntniß trachten, zunächst den Andrang der Sinnlichkeit übersiegen, dann mit ihren Gedanken und Sinnen oder moralisch sich zum Himmel emporheben, und zuletzt wie sie ihr ganzes Leben dahin getrachtet haben, so nach dem Tode dahin zurückkehren. Dieselbe Ansicht findet sich auch quis rer. div. haer. s. 519, E, wo Ph. zu Gottes Worten an Abraham Gen. 16, 15: „σὺ δὲ ἀπολεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σου ἐν εἰρήνῃ" bemerkt, mit gutem Bedachte führe Moses die Frommen nicht sterbend sondern davongehend ein, um anzudeuten, daß die vollkommen gereinigten Seelen unvergänglich und unsterblich sind, indem sie von hier zum Himmel zurückkehrten und nicht der Auflösung und dem Untergange preis gegeben wären, welchen der Tod über sie zu bringen schiene; vgl. de somn. I, 592, B. Nehmen wir hiezu die vorige Stelle aus de somn., wo es heißt, einige von den zurückgekehrten Seelen besuchten die Erde zum zweiten Male, so ergibt sich die Ansicht, daß von den Philosophen manche die Nichtigkeit des Erdenlebens doch nicht in so hohem Grade erkennen, daß sie Abscheu davor empfänden und daß sie daher auch nach der Rückkehr zum Himmel die Lust anwandelt, sich noch einmal auf der Erde niederzulassen. Von dem Ende der andern Menschenklasse dagegen ist nichts gesagt; indeß eben deshalb ist es unstreitig Ph.'s Ansicht, daß die Lasterhaften bei der Zerstörung des Leibes zugleich mit untergehen, was nicht befremden darf, da sich ähnliche Ansichten sogar bei frühern christlichen Kirchenlehrern finden, welche die Unsterblichkeit der Seele als ein den Frommen von Gott besonders ertheiltes Gnadengeschenk ansahen. Ueber Ph. vergleiche man die Stellen p. 670, A. 906, C. 950. E. 882, E. 891, C. 351. C. 381, D. 385, D. 564, B. 860, D. 725, C. 738, C. 701, A, B u. s. w.

Die vierte Hauptstelle, welche sich weniger an einen Text anschließt, findet sich de plant. Noae 215, E ff. Ph. erklärt hier zu Gen. 9, 20 Noah's Weinberg für die Welt und Gott für den Gärtner; während das Ganze einem wohl geordneten Garten gleiche, seien auch die kleineren Theile d. h. die einzelnen Theile zweckmäßig angebracht. „Auf die Erde aber und in die Luft hat der Schöpfer zweierlei Wesen geschaffen, in die Luft nehmlich das sinnliche sichtbare Geflügel und andere Kräfte, welche durch keine

Sinne wahrzunehmen sind. Dieß ist die Schaar unkörperlicher Seelen, welche nicht alle von gleichem Range sind. Denn die einen sollen sich mit sterblichen Leibern verbinden und nach bestimmten Zeitabschnitten sich wieder davon trennen, die andern aber, von mehr göttlicher Ausstattung (*θειοτέρας κατασκευῆς λαχοῦσαι*) sollen jeden irdischen Wohnplatz verschmähen. Am obersten aber, beim Aether selbst, sind die reinsten, welche die griechischen Philosophen Heroen nennen; Moses aber gebraucht den passenden Namen Engel für sie, da sie Botschaft bringen und den Unterthanen das Gute von dem Herrscher melden, sowie sie dem Könige, dessen Diener sie sind, die Bedürfnisse der Unterthanen kund thun." Die Rangordnung der Seelen tritt hier noch deutlicher hervor als in der Stelle de somn. I; auch sieht man klarer, daß der Unterschied ursprünglich und nicht erst im Verlaufe der Zeit entstanden ist: denn darauf weisen offenbar die Worte hin: *τὰς δὲ θειοτέρας κατασκευῆς λαχούσας*, da das Wort *κατασκευή* ein Zubereiten von Seiten Gottes und *λαχεῖν* von Seiten der Seelen ein Empfangen von außen her andeutet. Der Gradation nach innerer Vollkommenheit entspricht ein localer Stufengang; da nun Ph. über der Luft sich den Aether denkt, so gibt er den vollkommensten Seelen als den ihnen gebührenden Platz den obersten Raum in der Luft unmittelbar am Aether, woraus von selbst folgt, daß die niedern Seelen weiter unten wohnen; da jedoch immer nur zwei Klassen vorkommen, solche nehmlich, die sich mit dem Körper verbinden, und solche, die beständig im himmlischen Wohnsitze verbleiben, so muß er unter den Individuen wieder einen Unterschied annehmen. Auch hier bemerkt er mit besonderem Nachdrucke, die reinsten und höchsten würden von den Griechen Heroen, vom Moses aber Engel genannt, woraus natürlich folgt, daß den übrigen Seelen nicht derselbe Name zukommt. Wenn übrigens hier die Engel Kräfte genannt werden, so ist darauf kein Werth zu legen, da nach dem Zusammenhange auch das sichtbare Geflügel zu den *δυνάμεις* in der Luft gerechnet ist, wie denn auch de somn. I, 588, E *αἰσθηταὶ δυνάμεις* ganz allgemein erwähnt werden. — Ganz kurz werden die Engel de sacrific. Ab. et Ca. 131, A. genannt: „*ἄγγελοι γὰρ στρατός εἰσι θεοῦ, ἀσώματοι καὶ εὐδαίμονες ψυχαί.*"

Fassen wir das in der Kürze zusammen, was sich uns als philonische Lehre über die Engel bisher herausgestellt hat, so ergibt sich, daß es unkörperliche, in der Luft wohnende, im Uebrigen vom Menschen nur durch höhere sittliche und intellectuelle Vollkommenheit unterschiedene, jedoch unter sich selbst nicht völlig gleiche Wesen sind, welche Gott zu seinen Diensten

gebraucht. Es bleiben jedoch noch mehrere Fragen zu beantworten übrig, die Ph. mehr nur oben hin berührt. Namentlich gehört hierhin die Frage über die substantielle Beschaffenheit der Engel, zu welcher wir jetzt übergehen. Wenn die Seelen ἀσώματοι heißen, so ist dieß keineswegs ein Beweis für ihre Immateriellität, da es leicht möglich ist, daß ihnen hierdurch blos der menschliche oder ein diesem ähnlicher Leib abgesprochen werden soll, ohne daß damit alles Körperliche an ihnen geleugnet würde. Eine in dieser Beziehung höchst wichtige Stelle kommt vor quod d. s. immut. 300, A, wo es heißt: „Der Mensch empfing als ausgezeichneten Vorzug die Vernunft, welche die Eigenthümlichkeiten der Dinge zu erfassen pflegt. Denn wie an dem Leibe das Gesicht und in dem All die Lichtnatur das Vorzüglichste ist: so ist auch das Ausgezeichnetste in uns die Vernunft (ὁ νοῦς); denn sie ist das Auge der Seele, von ihren eigenen Strahlen umleuchtet, durch welche die tiefe Finsterniß der Dinge zerstreut wird. Dieser Theil der Seele ward nicht aus denselben Elementen, aus denen das Andere geschaffen wurde, gebildet, sondern erhielt die reinere und bessere Materie, aus welchen die göttlichen Naturen geformt wurden, weshalb auch von Allem was in uns ist, blos die Vernunft mit Recht für unvergänglich anzusehen ist." Die letzten Worte lauten im Texte: „τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ εἶδος οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο, διεπλάσθη· καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις ἐδημιουργοῦντο· παρ' ὃ καὶ μόνον τῶν ἐν ἡμῖν εἰκότως ἄφθαρτον ἔδοξεν εἶναι διάνοιαν." Daß hier von einer Materie der Vernunft und der göttlichen Wesen die Rede ist, leuchtet von selbst ein; es fragt sich nur, was man unter letzteren zu verstehen hat. Wir erhalten darüber Aufschluß aus de mundi opif. 33, B, wo Ph. von λογικαὶ θεῖαι φύσεις redet, welche sein sollen αἱ μὲν ἀσώματοι καὶ νοηταί, αἱ δὲ οὐκ ἄνευ σώματος, ὁποίους συμβέβηκεν εἶναι τοὺς ἀστέρας." Es sind also die Sterne und noch andere unkörperliche und geistige Wesen, welche θεῖαι φύσεις genannt werden. Letztere aber sind ohne Zweifel die Engel, da andere göttliche Wesen neben den von uns bisher behandelten bei Ph. nicht vorkommen und der Logos, die Kräfte u. s. w. sicherlich mit den Sternen von ihm nicht in eine Klasse gesetzt sein werden. Wenn es demnach feststeht, daß die menschliche Vernunft, die Engel und die Sterne (die übrigen göttlichen Mittelwesen, sofern bei ihnen von einer Materie die Rede sein kann, werden nicht ausgeschlossen sein) aus einerlei Stoff bestehen, so ergibt sich weiter die Frage, von welcher Art dieser ist. Dies sagt uns die Stelle quis rer. div. haer. s. 520, E. Bei der Verheißung Got-

tes an Abraham, daß er in Frieden zu seinen Vätern fahren sollte, fragt Ph., wer diese Väter seien. Nach Anführung von verschiedenen Erklärungen anderer Allegoriker entscheidet er sich für die Ansicht, nach welcher die Väter die vier Elemente sind, aus welchen der Leib des Menschen zusammengesetzt sei und in welche er wieder aufgelöst werde, worauf es weiter heißt: „Dieß ist das Leibliche am Menschen; der geistige und himmlische Theil aber, die Seele, wird zum reinsten Aether wie zu seinem Vater hingehen; denn dieß soll, wie die Alten sagen, ein fünftes sich im Kreise bewegendes Element sein, woraus die Gestirne und der ganze Himmel gemacht sein sollen und wovon, folgerecht zu schließen, auch die menschliche Seele ein Stück ist." Ph. sagt selbst, die hier vorgetragene Ansicht sei von den Alten entlehnt; dieß sind ohne Zweifel die Pythagoräer, deren Meister nach Diog. Laert. VIII, §. 28 (Rit. I, 103) von der Seele lehrte: „εἶναι τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος — ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτήν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται, ἀθάνατόν ἐστιν." Bestehen nun die göttlichen Wesen, zu denen auch die Engel gehören, aus demselben Stoffe wie die menschliche Seele, so ist klar, daß sie aus Aether gebildet sind. Hiezu würde denn auch das vortrefflich passen, was Ph. in den dagewesenen Stellen über die lebenerzeugende Kraft der Luft und über den Aufenthaltsort der Engel sagt. In der Stelle de gigant. heißt es nehmlich, die Luft sei das Element alles Lebens und müsse daher in sich lebendige Wesen erzeugen (ζωοτοκῆσαι); wenn aber hinwiederum diese Lebenserzeugung de somn. I nicht als die Beförderung des Wachsthums an einem vorhandenen Keime, sondern vielmehr als die Consolidirung der Luft zu verschiedener Lebensgestaltung beschrieben wird, so daß sie sich z. B. in den Wesen ohne freie Bewegung zum starren Bande, in den Thieren zum Organismus formt, so muß auch bei den Engeln die Bildung durch die Luft so geschehen, daß sie sich zu Wesen dieser Art verwandelt, folglich deren Substanz ausmacht, wobei die Verwechselung des ἀήρ mit dem αἰθήρ nicht eben von Belang sein kann.

Obwohl also Ph. nach dem Bisherigen klar genug den Aether für die Materie der menschlichen Seele und der göttlichen Wesen überhaupt ansieht, so zeigen doch auch wieder andere Stellen, daß er in dieser Ueberzeugung keineswegs fest ist. Denn abgesehen davon, daß er de plant. Noae 216, E die Ansicht Derer geringschätzig ansieht, welche behaupten: τῆς αἰθερίου φύσεως ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἶναι, so läßt er seinem Zweifel über diesen Punct freien Lauf de somn. I, 570, A. Er behauptet hier, gerade der vierte Brunnen, den Isaak gegraben, sei Eidbrunnen genannt,

weil man auf nichts sicherer schwören könne als darauf, daß zwar drei Theile am Menschen, der Leib, die Sinne und die Rede begreiflich seien, der vierte aber, der νοῦς, sich der Erforschung entziehe: „Denn wofür sollen wir sein Wesen halten, für Geist oder Blut, oder überhaupt für etwas Körperliches? Leib ist er nicht, sondern er ist unkörperlich. Oder ist er Gränze, oder Species, oder Zahl, oder Thätigkeit, oder Harmonie, oder irgend etwas Anderes der Art? Wird er mit dem Leibe zugleich gezeugt, oder kommt er erst von außen in den Körper hinein, oder consolidirt sich die feurige Natur in uns durch die sie umgebende Luft wie erhitztes Eisen, wenn es vom Schmiede in kaltes Wasser getaucht wird, weshalb ψυχή auch von ψῦξις abzuleiten zu sein scheint. Und wenn wir sterben, erlischt und verdirbt dann der Geist zugleich mit dem Leibe, oder lebt er noch längere Zeit fort oder wohl gar in Ewigkeit? Wo wohnt ferner der Geist, und hat er überhaupt eine Behausung?" u. s. w. Wenn demnach hier Ph. seine früheren Behauptungen über den menschlichen Geist wieder in Zweifel zieht, so werden wir auch einiges Mißtrauen über die Festigkeit seiner Ueberzeugung in Betreff dessen haben müssen, was er über die Natur der andern göttlichen Wesen lehrte. Diesen Zweifel spricht er wirklich aus de somn. I, 568, D, wo es in demselben Zusammenhange über die Unbegreiflichkeit des Himmels heißt: „Sollen wir sagen, er sei festes Krystall, oder das reinste Feuer, oder das fünfte sich im Kreise drehende Element ohne Gemeinschaft mit den andern vier Grundstoffen? Wie weit erstreckt sich die äußerste Sphäre der Fixsterne in die Höhe, oder ist sie bloße Fläche ohne Höhe? Was sind ferner die Sterne? Sind sie Erdmassen voll Feuer? Oder sind sie eine zusammenhängende, fest gegründete Harmonie, unzertrennbare Aethertheile? Sind sie beseelt und vernünftig oder ohne Seele? Alles dieses und Aehnliches den vierten und besten Weltkörper, den Himmel Betreffendes ist ungewiß und unerforschlich und beruht auf bloßen Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten." Läßt es demnach Ph. problematisch, ob der Himmel wirklich aus einer Aether-Materie bestehe, so wird er das vernünftige Urtheil, daß dergleichen auf bloßen Vermuthungen beruhe, auch wohl auf die Natur der Engel übergetragen haben, zumal er deren Wesen mit der Substanz des Himmels im Zusammenhange zu denken pflegt.

Es folgt nun das Uebrige, was sich sonst noch über die Engel in Ph.'s Schriften findet. — Ihre Bevorzugung vor dem Menschen in Hinsicht auf Intelligenz und Sittlichkeit ist außer in den in diesem Abschnitte dagewesenen Stellen und de somn. I, 599, wo es heißt, den unkörperlichen

Seelen erscheine Gott wie er ist (S. 119) ausgesprochen de monarch. II Anf., wo sie Ph. nennt „ἀσωμάτους ψυχάς, οὐ κράματα ἐκ λογικῆς καὶ ἀλόγου φύσεως, οἵας τὰς ἡμετέρας εἶναι συμβέβηκεν ἀλλ' ἐκτετμημένας τὸ ἄλογον, ὅλας δι' ὅλων νοερὰς, λογισμοὺς ἀκραιφνεῖς, μονάδι ὁμοιωμένας." Deshalb genießen sie natürlich auch ein himmlisches Glück, wie dieß die dagewesenen Stellen beweisen, und in der Kürze erwähnt ist de sacrif. Ab. et Ca. 131, A: „ἄγγελοι γὰρ στρατός εἰσι θεοῦ, ἀσώματοι καὶ εὐδαίμονες ψυχαί." Aehnlich de gigant. 288, B.: „Die Seelen ohne Fleisch und ohne Körper, welche in der Schaubühne des Alls verweilen, vernehmen voller Lust den göttlichen Willen und die göttlichen Worte, ohne an deren Genusse gehindert zu sein. Diejenigen aber, welche von der Bürde des Leibes niedergedrückt werden, vermögen nicht den Blick zum Umschwunge des Himmels emporzuheben, sondern hängen mit gebeugtem Nacken wie vierfüßige Thiere an der Erde." Vergl. de nom. mut. 1079, A.

Was ins Besondere die Geschäfte betrifft, in denen die Engel als Vermittler auftreten, so sind diese ebenfalls in den dagewesenen Stellen beschrieben, und es ergibt sich daraus, daß Ph. den Namen ἄγγελος urgirt, und daher ihr Hauptgeschäft in die Ueberbringung von Botschaften zwischen Gott und den Menschen setzt. Wie jedoch dieß schwerlich wegen des zu Grunde liegenden Anthropomorphismus seine eigentliche Ueberzeugung sein kann, obgleich er den Schein der Wahrheit durch die Bemerkung zu retten sucht, dieser Dienst geschehe nicht um Gottes sondern um der Menschen willen: so erweitert auch die Stelle de gigant. die Function der Engel, indem es daselbst im Allgemeinen heißt, Gott bediene sich ihrer πρὸς τὴν τῶν θνητῶν ἐπίστασιν, wie denn auch Alleg. III, 93 (s. p. 223) bemerkt ist, er ertheile durch Engel und Logoi die Güter zweiten Ranges. Andere hieher gehörige Aeußerungen sind folgende: De monarch. I, 812 heißt es: „Manche hielten die Sonne und den Mond und die andern Gestirne für selbstherrschende Götter, denen sie die Ursache von Allem, was geschieht, zuschrieben: dem Moses aber schien die Welt geschaffen zu sein und als der größte Staat Herrscher und Diener zu haben; Herrscher nehmlich die Planeten und Fixsterne am Himmel, Diener aber die der Erde nahen Wesen unter dem Monde in der Luft; die genannten Herrscher sind aber nicht selbstständig, sondern Alles ist einem Vater unterthan." Da im Folgenden die Herrschaft der Gestirne blos in die natürliche Einwirkung derselben auf die Erde gesetzt wird, so ist das dienende Verhältniß der unter dem Monde lebenden Wesen, worin die Engel mitbegriffen sind, ebenfalls auf

die Abhängigkeit von den Naturkräften zu beziehen; jedoch scheint damit der Gedanke angedeutet zu sein, daß den Engeln in Betreff ihrer Dienste eine bestimmte Stellung in dem großen Weltganzen zukommt.

In näherer Beziehung stehen jedoch die Engel in ihren Dienstleistungen zum Menschen. Eine merkwürdige Stelle hierüber ist de carit. 700, C.: „Wie Moses seinen Untergebenen und dem Erben seines Anführer-Amtes das Angemessene mitgetheilt hat, beginnt er, Gott in einem Lobgesange zu preisen (Deutr. 32), ihm den letzten Dank für sein irdisches Leben darbringend, daß er von Geburt bis ins Alter mit wunderbaren und nicht gewöhnlichen Gaben begnadigt worden war, und, nachdem er eine Schaar himmlischer Zuhörer um sich versammlet, die Elemente des Alls und die vorzüglichsten Theile der Welt, die Erde und den Himmel, jene als Wohnsitz der Sterblichen, diese als Haus der Unsterblichen, singt er durch alle Accorde der Harmonie hindurch einen Hymnus, welchen Menschen und dienende Engel (ἄγγ. λειτουργοί) vernehmen; jene als Diener, damit sie ähnlich ihren Dank auszusprechen lernen; diese als Aufseher (ἔφοροι), damit sie nach ihrer weisen Erfahrung zusehen sollten, daß nichts Unharmonisches in dem Liede vorkäme, und zugleich zweifelnd, ob ein an einen sterblichen Leib gebundener Mensch vermögend sei, seine Seele mit der Sonne und dem Monde und der Heerschaar der andern Sterne nach der göttlichen Lyra des Himmels und des Weltalls harmonisch zu stimmen." Es liegt offenbar die pythagoräische Idee von einer Weltlyra zu Grunde, in welche Moses vor seinem Hingange eingestimmt haben soll. Da Moses auch sonst von Ph. beinahe als ein überirdisches Wesen beschrieben wird, so haben wir durchaus keinen Grund, unsere Stelle für eine bloße dichterische Ausschmückung eines vulgären Gedankens anzusehen. Das über die Engel Gesagte wird auch um so mehr wörtlich zu nehmen sein, da die damit parallelisirte Beziehung, welche der Hymnus zu den Menschen gehabt haben soll, wörtlich zu fassen ist. Die Engel führen demnach einer Seits das Aufseheramt über die Menschen, wenigstens ist dieß beim Moses in dem erwähnten Factum der Fall gewesen, anderer Seits aber müssen sie nicht hinlänglich von den Fähigkeiten des Menschen unterrichtet sein, da sie an der Kunst des Moses zweifeln; auch dürfte in dem letzten Zuge sich ein gewisser Grad von Neid aussprechen. — Unzuverlässiger ist die Stelle quod d. s. immut. 316, A, wo es mit Beziehung auf Num. 20, 17 und Gen. 48 heißt: „Aus dem Brunnen würde der nicht trinken, welchem Gott den Trank ungemischten Weines verabreicht bald durch einen dienenden Engel, welchen er des Mundschenkenamtes würdigte, bald durch sich selbst,

ohne daß zwischen den Gebenden und Empfangenden eine Mittelsperson tritt." Da die Erwähnung des Engels durch Gen. 48, 16 veranlaßt ist, und Ph. sich nicht näher erklärt, so könnte man auch wohl an den λόγος οἰνόχοος denken. — Die Träume werden zum Theil von den Engeln abgeleitet de somn. I, 593, E. Es heißt hier zu Gen. 31, 11: καὶ εἶπέ μοι ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ καθ' ὕπνον: „Siehst Du, daß die heilige Schrift den Träumen göttliche Abkunft zuschreibt, nicht allein denen, welche von dem Urgrunde der Dinge herkommen, sondern auch denen, welche durch Vermittelung seiner Dollmetscher und dienenden Engel mitgetheilt werden, die ein göttliches und glückliches Geschick von dem erzeugenden Vater empfangen haben." — Auch redet Ph. gern von einem Umgange des Menschen mit höheren Wesen. So de mundi opif. 33, B vom Protoplasten: „In diesem Staate mußten aber auch vor dem Menschen Bürger leben, welche man mit Recht Großstädter nennen könnte, da sie den größten Raum zum Wohnsitze inne hatten und dem größten und vollkommensten Staate angehörten. Wer sollte dieß aber anders sein als die vernünftigen göttlichen Wesen, welche zum Theil unkörperlich und geistig sind, zum Theil nicht ohne Körper wie die Sterne, in deren Umgange und Gemeinschaft er (der Protoplast) nothwendig in ungetrübtem Glücke lebte, da er mit dem Herrscher verwandt war und von ihm abstammte." Wenn Ph. auch nicht näher angibt, welches die göttlichen Wesen sind, die früher als die Menschen die Welt bewohnt haben und mit denen Adam dann Umgang gepflegt hat, so scheinen die Engel wenigstens mit eingeschlossen zu sein, da auf sie die Prädicate ebenso gut passen wie auf den Logos, die Kräfte u. s. w. Nach den Parallelstellen de cherub. 115 B und quod d. s. immut. 301, C zu schließen, ist übrigens der Umgang Adams mit den göttlichen Wesen auf die geistige Anschauung derselben zu beschränken. Vgl. ibid. 317.

Die Engel erscheinen sodann auch in menschlicher Gestalt auf der Erde. Ph.'s Ansicht über die persönliche Erscheinung des Logos in Engelsgestalt haben wir oben kennen gelernt, ebenso seine Meinung, daß sich bei der Gesetzgebung auf dem Sinai Gottes Kraft mit einer vernünftigen Seele d. i. einem Engel verbunden und das Gesetz promulgirt habe. Aber die Engel erscheinen nach ihm auch in ihrem eigenen Namen. Hierüber läßt sich Ph. aus de Abr. 365, B. Im Leben Abrahams kommt er auch auf den Besuch der Engel bei ihm Gen. 18 zu sprechen und sagt darüber: „Zu bewundern ist Abrahams Menschenfreundlichkeit; denn da er einst Drei sah wie Wanderer — ihr göttliches Wesen hielten sie nämlich verborgen

— so lief er hinzu und bat inständig, nicht vor seinem Zelte vorüberzugehen, sondern, wie schicklich, bei ihm Herberge zu nehmen. Diese, nicht sowohl aus den Worten als aus der Gesinnung die Aufrichtigkeit der Einladung ersehend, sagten unbedenklich zu. Voller Freude bereitete er daher mit seinem Weibe und seinen Knechten Alles zu, was der unerwartete Besuch nöthig macht. Denn Menschenliebe zu erweisen, ist Niemand träge im Hause des Weisen, sondern Männer und Weiber, Freie und Knechte sind bereitwillig, die Gäste zu bedienen. Als sie sich nun gütlich gethan hatten nicht sowohl an den zubereiteten Speisen als vielmehr an der Gesinnung und an einer gewissen hohen unbegränzten Ehrerbietung ihres Wirthes, gaben sie ihm einen über Erwarten großen Lohn, indem sie ihm durch den Ersten von ihnen die Geburt des leiblichen Sohnes im künftigen Jahre verhießen; denn hätten alle gleichzeitig geredet, so wäre das unphilosophisch gewesen, aber wohlanständig war es, daß Einer redete und die Andern diesem beistimmten. Aber Jene schenkten dem Verheißenden kein Zutrauen wegen der Unglaublichkeit der Sache; das Weib lachte daher; als die Gäste jedoch sagten: bei Gott ist kein Ding unmöglich, so leugnete sie beschämt gelacht zu haben, denn sie wußte, daß Gott Alles möglich ist, da sie schon von der Kindheit an dieses Dogma vorher gelernt hatte. Da erst scheint er mir inne geworden zu sein, daß seine Gäste etwas Höheres waren als ihr Ansehen verrieth, und sie für Propheten oder Engel gehalten zu haben, welche ihre pneumatische und psychische Natur in eine menschliche Gestalt umgewandelt hätten. Von der Gastfreundschaft des Mannes habe ich nun genug geredet, da sie gegen eine größere Tugend nur Nebensache ist; dieß ist die Frömmigkeit, von der eben im Besuche der drei Männer der deutlichste Beweis liegt. Wenn Manche ein Haus für glücklich und selig halten, worin Weise einkehren und verweilen, so weiß ich nicht, welches Uebermaaß von Freude und Wonne ich dem Hause beilegen soll, in dem Engel bei Menschen einkehrten und Gastfreundschaft genossen, heilige, göttliche Wesen, Diener und Vertreter des höchsten Gottes, durch welche er wie durch Gesandte was er unserm Geschlechte mittheilen will, kund thut. Denn wie würden sie es unternommen haben, nur über die Schwelle zu treten, wenn sie nicht gewußt hätten, daß die Bewohner des Hauses der wohlgeordneten Mannschaft eines Schiffes glichen, und dem Winke des Einen Vorstehers, wie einem Steuermanne, gehorchten? Wie hätten sie sich dazu verstanden, sich das Ansehen von Tischgenossen und Gästen zu geben, wenn sie nicht den Gastgeber ihnen verwandt und ihrem gemeinschaftlichen Herrn unterthan geglaubt hätten? Ohne Zweifel ist auch

anzunehmen, daß nach ihrem Eintritte alle Theile des Hauses von einem gewissen Hauche der vollendetsten Tugend angewehet, zu höherer Vollkommenheit sich gestalteten. Das Gastmahl aber war so wie es sein mußte, da die Gäste dem Gastgeber den Nutzen der Gelage zeigten, mit edlem Verstande sprachen und eine den Umständen angemessene Unterhaltung führten. Wunderbar aber ist auch, daß die, welche nicht hungert, den Schein annahmen, als hungerte sie, und die, welche nicht essen, als äßen sie (*τὸ μὴ πεινῶντας πεινώντων καὶ μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν*). Aber Alles nach der Reihe. Denn am allerwunderbarsten war jenes Erste, daß die, welche doch unkörperlich sind, aus Neigung zu dem Frommen die Gestalt eines menschlichen Leibes annahmen (*ἀσωμάτους ὄντας τούτους σώματος εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι, χάριτι τῇ πρὸς τὸν ἀστεῖον*). Denn wozu anders geschah das Wunder, als um dem Weisen durch eine klare Erscheinung den augenfälligen Beweis zu liefern, daß er, von solcher Hoheit dem Vater nicht verborgen war." Im Grundterte des A. T. ist die Vorstellung sichtbar, daß Jehova selbst mit zwei Engeln erschienen sei, wenigstens läßt es sich nicht anders erklären, daß nach V. 1 sich Jehova zeigt, nach V. 2 aber Abraham drei Männer sieht, und hinwiederum 19, 1 sich nur zwei Engel nach Sodom begeben; der dritte muß also wohl Jehova sein, der, während sich seine Begleiter nach Sodom wenden (18, 16 vgl. 19, 1) bei Abraham bleibt und mit diesem die Unterredung 18, 20 — 32 führt. Auch die LXX weichen nicht wesentlich vom Grundterte ab, nur daß sie V. 5 und V. 9 *εἶπε* statt des Pluralis setzen. Hievon differirt Ph. bedeutend darin, daß er von der Erscheinung Gottes nicht allein nichts sagt, sondern auch die ganze Darstellung so hält, daß, obgleich ein gradueller Unterschied zwischen den Erscheinenden sichtbar ist, doch alle drei Männer als Engel im eigentlichen Sinne erkennbar sind. Dieß hat aber in Ph.'s Idee von Gott seinen Grund, nach der er dem Ueberweltlichen ein sichtbares Erscheinen nicht beilegen kann. Was aber die Engellehre betrifft, so zeigen sich hier folgende Puncte: 1) Die Erscheinungsform der Engel ist die menschliche Gestalt; denn dieß bemerkt Ph. ausdrücklich, außerdem sehen sie aus wie reisende Männer, Abraham erkennt sie dafür u. s. w. 2) Es ist nicht gesagt, daß sie einen wirklichen menschlichen Leib angenommen hätten; die Ausdrücke sagen vielmehr deutlich, die körperlosen Wesen hätten sich so verwandelt, daß sie in einer Gestalt wie die menschliche erschienen wären, wobei es mindestens unentschieden bleibt, ob ihr Leib ein wirklicher Menschenleib war. Da sie aber 3) mit dem Leibe nicht zugleich menschliche Bedürfnisse annahmen, so kann

auch der Leib kein wirklicher gewesen sein. Dadurch ist natürlich der Doketismus ganz entschieden ausgesprochen. Den Engeln wird dabei eine πνευματικὴ καὶ ψυχοειδὴς οὐσία zugeschrieben, nach der bekannten Trichotomie der Alexandriner: πνεῦμα, ψυχή, σῶμα; wenn es daher heißt, die Engel hätten ihre pneumatische und psychische Natur in menschliche Gestalt verwandelt, so hat das nicht den Sinn, daß sie ihre eigentliche Natur ausgezogen und menschliches Wesen angenommen hätten, sondern es ist damit nur die Verwandelung der Körperlosigkeit und die Annahme einer menschlichen Gestalt gemeint, zumal es ausdrücklich heißt, sie hätten ihre göttliche Natur verborgen und menschliche Bedürfnisse nur zum Scheine gezeigt. Man sieht hieraus, wie der Doketismus, dem die alexandrinischen Kirchenväter mehr oder weniger und die Gnostiker zum Theil in einer ganz rohen Art ergeben waren, schon längst vor ihnen in Alexandrien verbreitet war. 4) Die Annahme der menschlichen Gestalt selbst ist zwar ein Wunder, aber ebenso auch die menschenfreundliche Herablassung, in der sie geschah. 5) Was den Zweck der Erscheinung betrifft, so wird er abweichend vom A. T., wo er doch wohl in der Verkündigung des Isaak besteht, darein gesetzt, daß dem Abraham ein augenscheinlicher Beweis gegeben werden soll, wie seine Tugend Gott nicht verborgen sei. Da Ph. sonst streng darauf hält, daß die Engel als Boten aufgefaßt werden und sich dieß im vorliegenden Falle in der Weise wie ihn Ph. deutet, nur in einem uneigentlichen Sinne thun läßt, so sieht man daraus, daß er zwar den Namen ἄγγελος preßt, jedoch sich im Einzelnen nicht darnach richtet. 6) Mit der Erscheinung der Engel waren andere Veränderungen im Hause verbunden; denn Alles nahm eine würdigere Gestalt an. 7) Endlich ist das Streben bemerkbar, was etwa anstößig scheinen könnte, durch rationalisirende Erklärung annehmbar zu machen, wohin besonders zu rechnen ist, daß sich die Gäste nicht an dem Mahle sondern an der Gesinnung des Gastgebers ergötzten und durch ihr Benehmen diesem den Nutzen der Gastmähler zeigten.

Hierher ist auch die unbestimmtere Stelle de execrat. 937 zu ziehen. In der messianischen Zeit werden die Feinde der Juden von Staunen ergriffen werden über die Tugend derselben; sie werden sich dann schämen über Bessere zu herrschen als sie selbst sind und dadurch sich veranlaßt fühlen, den Zerstreuten die Freiheit zu gewähren. Alsdann aber machen sich alle Juden, die noch vor Kurzem in Hellas und dem Barbarenlande, auf den Inseln und auf dem Festlande zerstreut gewesen waren, in einem Zuge auf und wandern von den verschiedenen Seiten her in das ihnen bestimmte

Land ein: „ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς." Diese Stelle, welche man sonst auch wohl in der Lehre vom Logos mitbehandelt, findet sicherlich mit größerem Rechte hier ihren Platz. Freilich wäre wohl zu erwarten, daß Ph. das Wesen, welchem er sonst die Vermittelung der Welt mit dem Ὄν und ein Auftreten in der Geschichte seines Volkes zuschreibt, bei einem so wichtigen Ereignisse wie die Rückkehr der Juden aus der Zerstreuung ist, nicht ohne Thätigkeit gelassen haben wird; allein da der Text durchaus nicht andeutet, daß mit der hier erwähnten Erscheinung der Logos gemeint sei, so ist es mindestens voreilig, mit Bestimmtheit als Ph.'s Lehre anzugeben, der Logos werde dem jüdischen Volke bei seiner Rückkehr aus der Zerstreuung Anführer sein. Auch will es mit dem Grunde nicht viel besagen, daß diese göttliche Erscheinung sich offenbar als eine Nachbildung der Wolkensäule in der Wüste zeige, und da Ph. in dieser den Logos finde, auch hier an letzteren gedacht habe. Denn mit der Beziehung auf die Wolkensäule ist es hier eine höchst mißliche Sache, da es erstens ganz an Andeutungen darüber fehlt und zweitens die Ausdrücke gegen die Beschreibung der Wolkensäule auffallend nichtssagend sind; denn während Ph. p. 628 ausdrücklich sagt, es dürfte wohl ein Engel in die Wolke eingehüllt gewesen sein, und die Erscheinung p. 691 nennt θεία τις ὄψις πυρὸς αὐγὴν ἀπαστράπτουσα, so wird das vorliegende Phänomen nicht viel über die menschliche Sphäre erhoben, wennschon durch das nur theilweise Sichtbarsein der ὄψις ihr Glanz erhöhet wird. Allein eben hierin liegt zugleich eine andere Differenz zwischen der vorliegenden Erscheinung und der Wolkensäule, da dergleichen von letzterer bei Ph. durchaus nicht vorkommt, denn die Stelle p. 628 sagt, daß der Engel überhaupt mit leiblichen Augen nicht habe geschaut werden dürfen und sich deshalb der Wolke als eines Kleides bedient habe. Die in einer niederern Sphäre sich haltende Darstellung in der vorliegenden Stelle ist daher, besonders verglichen mit der Erscheinung des Logos im Dornbusche, ein Umstand, der es wahrscheinlich macht, Ph. habe hier speciell an den Logos nicht gedacht. Da aber die Unbestimmtheit des Ausdrucks offenbar zeigt, daß er seine Ansicht über diesen Punct nicht hinlänglich ausgebildet hat, so wollen wir auch nicht geradezu behaupten, daß er einen Engel als Führer der aus der Zerstreuung zurückkehrenden Juden angenommen habe, fügen jedoch hinzu, daß die Beschreibung aus dem angegebenen Grunde eher auf einen gewöhnlichen Engel als auf den Logos paßt. Hiemit ist jedoch keineswegs geleugnet, daß andere Alexandriner, die in diesem Puncte eine größere Bestimmtheit hat-

ten, da einmal in der messianischen Zeit ein übermenschliches Wesen wirksam sein sollte, unter diesem den Logos verstehen mochten, der somit allerdings mit dem Messias in eine gewisse Verbindung trat. Jedoch fehlt hiefür aus Ph. wenigstens der historische Beweis.

Da demnach die letzte Stelle zu einem sicheren Resultate nicht führt, so sind es blos die angeführten Worte aus dem Tractate de Abr., wo sich Ph. klar und unumwunden über Engelerscheinungen ausdrückt. Jeden Falls hat dieß darin seinen Grund, daß es seiner speculativen Richtung nicht zusagte, die Relationen des A. T., wo dergleichen berichtet werden, wörtlich zu nehmen und göttliche Wesen auf die Erde herabzuziehen. Leugnen mochte er sie jedoch ebenfalls nicht, weil er neben der allegorischen Erklärung zugleich die Geschichte anerkennt und recht wohl begreift, daß der Cultus und die Religion überhaupt gefährdet wird, wenn das, was in den heiligen Urkunden als Geschichte überliefert ist, blos als Philosophem aufgefaßt wird. Da jedoch im Ganzen eine den Aggelophanien ungünstige Speculation vorherrscht, so vermeidet er es möglichst, von dergleichen im eigentlichen Sinne zu sprechen, oder er bedient sich unbestimmter und allgemeiner Ausdrücke. An dieser Unbestimmtheit leiden daher auch sämmtliche Stellen, die von einem persönlichen Erscheinen des Logos reden, denn nirgends sagt er klar und unzweideutig, daß der Logos gemeint sei. Aehnlich verhält es sich mit den Stellen, die von dem persönlichen Erscheinen der Kräfte handeln; denn nur de vita Mos. III, 696 (S. 200) ist evident, aber zugleich wieder so kurz, daß man wohl sieht, wie es unserm Autor durchaus nicht zusagt, sich über dergleichen auszulassen, während er in Beschreibung der unpersönlichen Mittelwesen oder der göttlichen Hypostasen unerschöpflich ist. Jedoch geht aus dem, was wir über das persönliche Erscheinen der göttlichen Mittelwesen beigebracht haben, Folgendes hervor. Entschieden persönlich sind die Engel, sie erscheinen daher auf der Erde in menschlicher Gestalt (de Abr. 365, B S. 240). Die anderen göttlichen Mittelwesen denkt sich Ph. eigentlich nicht persönlich; wenn er es aber inconsequenter Weise doch thut, so setzt er sie mehr oder weniger mit den Engeln in Beziehung, weil ihm diese ausgemacht persönliche Wesen sind. Für den Logos ist in dieser Beziehung entscheidend de somn. I, 585 S. 111, wo er zu den Engeln gerechnet wird. Da aber die Persönlichkeit ganz entschieden bei dem sichtbaren Erscheinen hervortritt, so ist der Logos in den Stellen, die hierüber handeln, beständig als Engel aufgefaßt. So soll die Erscheinung im brennenden Dornbusche Engel genannt sein de vita Mos. I, 612 (S. 122); in der Wolkensäule soll ein unsichtbarer En-

gel geschwebt haben, de vita Mos. I, 630. 628. (S. 124). Aehnlich verhält es sich mit den Kräften. Verwechselt werden sie mit den Engeln de conf. ling. 345 S. 192; sie erscheinen daher persönlich de Abr. 370 S. 197, wenngleich in dieser Stelle der Engel keine Erwähnung geschieht; dagegen verbindet sich die Kraft Gottes mit einem Engel bei der Gesetzgebung auf Sinai nach de Decal. 748. Es geht daher aus dieser Uebersicht hervor, daß, wie die Engel fast ganz zurücktreten, wenn es sich von Vermittelung zwischen Gott und Welt im Ganzen und Großen und demnach von Ausflüssen der Gottheit handelt, die göttliches Wesen in die Welt und den Menschen hineintragen: sie ebenso bestimmt als Hauptagentien erscheinen, wo es um ein persönliches Auftreten zu thun ist und daß Ph. daher in diesem Falle auch die andern göttlichen Mittelwesen als Engel aufgefaßt hat.

Anmerk. Da die Stelle de execrat, 937 uns auf Ph.'s messianische Hoffnungen bringt, so sei hierüber noch eine Bemerkung erlaubt. Ph. spricht sich über diesen Punct besonders in den 2 Schriften de praemiis et poenis und de execreatione aus. Es folge hier aus beiden Büchern ein kurzer Auszug. Ersteres beginnt mit dem Lohne der Tugend, und zwar besteht der Lohn der Hoffnung, welche durch Enos symbolisirt wird, darin, daß man zu einem Enos d. i. einem wahren Menschen wird; die Buße Henoch erhält zum Lohne die Befreiung von Störungen der Tugend und die Einsamkeit (Gen. 5, 24); die Gerechtigkeit Noah wird beim allgemeinen Verderben verschont und ist Anfangspunct eines neuen Lebens. In dieser Art nimmt Ph. auch die Erzväter durch, worauf er zu den Strafen übergeht und hiezu als Beispiel den Kain anführt. Sodann kommt er p. 922 auf den Lohn zurück. Moses habe unter der Bedingung gewissenhafter Gesetzerfüllung Sieg über die Feinde verheißen; dieser Bedingung sei leicht zu genügen, da sie nichts als Tugend in Gesinnung, Wort und That verlange. Weil aber die Feinde der Menschen theils Thiere theils Menschen wären, so seien zunächst jene zu verstehen, deren Muth werde sich jedoch erst dann legen, wenn die Thiere in der eigenen Brust gezähmt sein würden, wo dann der Sieg auch über die menschlichen Feinde eintreten werde. Von diesen werden manche aus bloßer Furcht die Flucht ergreifen: „Denn das Orakel spricht: „Es wird ein Held hervorgehen, ein Heerführer und Krieger, viele und zahlreiche Völker wird er unterjochen, wenn Gott den Heiligen Hülfe sendet" (vgl. LXX Num. 24, 7) d. i. unerschrockenen Muth der Seelen und die gewaltigste Stärke der Leiber, wovon

das Eine schon den Feinden fürchterlich ist, Beides aber zusammen unüberwindlich macht. Jener Kriegsheld wird nicht allein den Sieg ohne Blut mächtig an sich fesseln, sondern auch eine unüberwindliche Gewalt, die sich auf Wohlwollen, Schrecken oder Ehrfurcht gründet, gegen seine Unterthanen besitzen." Man sieht, dieser Held ist der Messias, dessen Ph. sonst weiter nicht erwähnt und dem er, da er den Sieg dem Muthe und der Leibesstärke des Volkes zuschreibt, eben keine bedeutende Rolle zutheilt. Hierauf wird für die treuen Diener Gottes die reichste Fruchtbarkeit des Bodens eintreten (Lev. 26, 5), damit sie nicht durch die Sorge für Leibliches von der Beschäftigung mit Höherem abgehalten werden. Auch an reicher Nachkommenschaft wird es nicht fehlen (Deutr. 28, 11) und überhaupt ein langes Leben, welches der Unsterblichkeit nahe kommt, Jedem zu Theil werden; und wenn Einen auch der Tod übereilt, so hat er lange genug gelebt, da ein einziger tugendhafter Tag einem ganzen Menschenleben gleich ist. Die allgemeine Rückkehr zur Buße aber ist möglich, weil Einer des Andern Tugend nachahmen und Gott diesem Streben gnädig sein wird, weshalb man an dem Heile nicht zweifeln soll; zudem aber, wie es Gott möglich sein würde, auch die Entferntesten zusammenzuführen, so kann er auch die geistig Verirrten leicht auf den rechten Weg bringen, was einer örtlichen Rückkehr vorzuziehen sein würde. Hiezu wird für die Tugendhaften die erfreulichste Gesundheit des Leibes kommen, und sollte sich auch eine Krankheit einfinden, so geschähe dieß nur, um vor Uebermuth zu bewahren; das leibliche Wohlsein aber ist theils ein großer Lohn für den Weisen, theils ein wesentliches Erforderniß zu seinem Glücke, da nur dann der Geist gedeihen kann. Zudem ist ja der Weise das Haus Gottes, in dem er wohnt und gleichsam Gottes Volk (Lev. 26, 12), welches vor kurzem erniedrigt war, aber jetzt erhoben worden ist. Dieß sind die Bitten (εὐχαί) für die guten, das Gesetz durch die That ausübenden Menschen, welche nach Moses durch die Gnade Gottes, der seiner Natur nach das Gute belohnt und beschützt, in Erfüllung gehen sollen." Das Buch de execrat. fängt an: Das erste Unglück ist Mangel (Lev. 26, 19. Deutr. 28, 20. 23); denn Himmel und Erde werden sich verschließen und selbst die Folge der Jahreszeiten chaotisch durch einander gähren. Auch droht das Orakel mit Krieg; die nächsten Verwandten werden aus Hunger einander aufzehren (Lev. V. 29. Deutr. V. 53), wobei noch dazu Alle von großer Lebenslust getrieben werden; Knechtschaft; Feinde verzehren des Landes Reichthum; Schmähungen

zu erdulden; die gefährlichsten Krankheiten; das Schwert des Feindes; bekehren sie sich nicht, so werden sie von entsetzlicher Furcht ergriffen, von wilden Thieren zerfleischt; den Proselyten jedoch ein linderes Loos (Deutr. V. 43). Dann erst wird nach dem Untergange der Frevler das Unglück aufhören, welches wegen Schändung des Sabbaths und aller damit zusammenhängenden Gesetze hereinbrach, die Erde wird ihre Frucht geben und ein besseres Geschlecht gebären (Jes. 54, 1), oder das lebende wird sich durch Tugend erneuen. Wer sich durch den Fluch schrecken läßt, der wird der göttlichen Gnade theilhaftig, und es werden dann alle Zerstreuten unter Anführung einer göttlichen Gestalt in die Heimath zurückkehren, indem ihnen die Gnade Gottes, die Fürbitte, welche die tugendhaften Vorfahren jetzt im Himmel für sie einlegen, und ihre eigene Tugend zu gute kommen. Alles wird sich dann neu gestalten (μεταβολή), schöner als vorher, denn die Rache wird sich gegen die Feinde wenden (Lev. V. 43), denen nur ein Triumph gestattet war, um das Volk dadurch zur Buße zu führen, da sich aus dem kleinen übrig gebliebenen Körnchen der Tugend Vortreffliches entwickeln wird." — Hiezu ist in der Kürze zu bemerken 1) Die Darstellung gibt sich zwar im Anfange und mitunter auch im Verlaufe als bloße Auseinandersetzung der Verheißungen und Drohungen kund, die Moses an die Befolgung oder Uebertretung des Gesetzes knüpft, aber da Ph. seine eignen Ansichten einfach durch das Futurum anschließt und die Zukunft zumeist als eine wirkliche schildert, so gibt er dadurch zu erkennen, daß er selbst das Eintreten der beschriebenen Zustände hofft. 2) Im Buche de praem. et poen. ist der Wendepunct die Buße, de execrat. der Untergang der Gottlosen, obgleich jene nicht ganz ausgelassen ist. 3) Der Mittelpunct ist die Umkehr des Volkes, auf welche die Strafe und der Lohn hinauslaufen. 4) Ein Messias ist nicht genannt; die Person des Kriegshelden tritt zurück. 5) Vom Logos ist nicht die Rede. 6) Die Zeit ist nicht angegeben. 7) Die Schilderung lehnt sich an die bekannten Stellen des Pentateuchs an; nur auf Jesaias unter den Propheten ist Rücksicht genommen. 8) Es ist das Streben bemerkbar, die einzelnen Puncte natürlich zu erklären und das Sinnliche zu vergeistigen. 9) Das jüdische Volk ist nicht undeutlich idealisirt und auf die Weisen gedeutet.

Bis hierher sind die Engel persönliche, auf einen bestimmten Ort beschränkte Wesen; allein es kommen auch viele Stellen in Ph.'s Schriften vor, die das Streben kund thuen, den Begriff derselben zu vergeistigen, wo

alsdann ihre Persönlichkeit verschwindet und sie nur in einem dem jedesmaligen Falle entsprechenden Sinne zu den göttlichen Mittelwesen gerechnet werden können. Mehrere von diesen Stellen sind schon dagewesen; vorzüglich instructiv ist jedoch quod deus sit immut. 319, A, wo Ph. den Engel, welcher dem Bileam in den Weg tritt, vom λόγος ἔλεγχος auffaßt und von ihm sagt: (s. S. 71) „τότε γὰρ ὡς ἀληθῶς οὐ δυσθεράπευτα μόνον, ἀλλὰ καὶ παντελῶς ἀνίατα γίνεται τὰ τῆς ψυχῆς ἀῤῥωστήματα, ὅταν ἐπιστάντος ἐλέγχου (λόγος δ' ἐστὶ θεῖος ἄγγελος ποδηγετῶν καὶ τὰ ἐν ποσὶν ἀναστέλλων, ἵνα ἄπταιστοι διὰ λεωφόρου βαίνωμεν τῆς ὁδοῦ) τὰς ἀκρίτους ἑαυτῶν γνώμας πρὸ τῶν ὑφηγήσεων τάττωμεν τῶν ἐκείνου." Man sieht, wie gern Ph. die eigentlichen Engelserscheinungen allegorisch deutet, und wie geschickt er alsdann den Text zurecht zu legen weiß, denn offenbar schließt sich hier die ganze Darstellung genau an Num. 22, 22 ff. an. — Besonders nennt Ph. die Logoi in dem bekannten Sinne gern ἄγγελοι. So in der schon S. 133 angeführten Stelle de somn. I, 582, E, wo er noch den Zusatz macht: „οὓς (λόγους) καλεῖν ἔθος ἀγγέλους" und dadurch zu erkennen gibt, daß es ihm zur Gewohnheit geworden ist, den Namen ἄγγελος auf unpersönliche Mittelwesen überzutragen. — Eine ähnliche aber schwierigere Stelle ist de migrat. Abr. 415, A. Ph. legt Gen. 12, 4 aus: „καὶ ἐπορεύθη Ἀβραὰμ καθάπερ ἐλάλησεν αὐτῷ κύριος· καὶ ᾤχετο μετ' αὐτοῦ Λώτ" und versteht ihn vom Wandel des Abraham d. i. des Tugendhaften nach dem göttlichen Worte d. i. nach Gottes Gesetz, welcher aus der Selbsterkenntniß entspringe und in dem ἕπεσθαι θεῷ oder in dem damit gleichen ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν sich vollende; wenn es aber ferner heiße, Lot sei mit dem Abraham gezogen, so habe dieß, da Lot Abweichung, ἀπόκλισις heiße, den Sinn, Abraham sei auf dem betretenen Tugendwege noch nicht sicher genug gewesen und durch die Sinnenlust zuweilen von der Contemplation abgeführt worden, welches auch der Grund sei, daß der Zug der Israeliten durch die Wüste so unverhältnißmäßig lange dauerte, denn es heißt, sie hätten viele Heerden Vieh mitgenommen (Exod. 12, 38) d. i. der Wahrheit hängt sich immer noch viel Irrthum an, wie dieß auch bei Joseph der Fall ist, der sich bald zu Pharao bald zu Israel zählt. Dagegen nimmt der φρονήσεως ἐραστής den Eskol, Aner und Mamre d. h. die glückliche Anlage und die Schaulust mit, welche dann Mamre d. i. die Erscheinung des Höchsten erlangen (Gen. 14, 24. Eskol von שַׁלְהֵב, daher die feurige und glückliche Anlage εὐφυΐα; Aner, LXX Αὐνὰν von עַיִן, daher der τρόπος φιλοθεάμων; Mamre von רָאָה), denn dann schwingt sich

der Geist empor, geschickt, vernünftig, ohne Zwang, ohne Furcht, aus Liebe (Exod. 24, 1). Trotz dem aber ist der Weg dahin gefahrvoll, weil der Geist aus Unkenntniß oder Verwegenheit ihn leicht verfehlt; deshalb bittet Moses: „wenn Du nicht selbst mitgehest, so führe mich nicht von dannen" (Exod. 33, 15), denn jede Bewegung ohne göttlichen Schutz bringt Schaden. Vielleicht will aber auch Moses mit diesen Worten sagen, Gott möge ihn nicht erheben d. h. ihm nicht Reichthum und Ehre geben, wenn er nicht selbst mit ihm gehen wollte, denn solche Scheingüter bringen sonst Nachtheil: „Wer aber Gott folgt, hat nothwendig die göttlichen Logoi, welche Engel genannt zu werden pflegen, zu seinen Begleitern. Es heißt nun weiter: Abraham ging mit ihnen, sie begleitend (Gen. 18, 16). O der herrlichen Ausgleichung, nach welcher der Begleitende begleitet ward, das wieder gebend was er empfangen hatte, nicht etwas Anderes für das Empfangene, sondern zurückgebend die nehmlichen Güter. Denn so lange er nicht vollendet ist, dient ihm der göttliche Logos zum Führer, denn es heißt: „siehe, ich sende meinen Engel vor Dir her" u. s. w. (Exod. 23, 20). Wenn er aber zur höchsten Weisheit gelangt ist, so wird er mit dem gleichen Schritt halten, der vorher sein Führer war; denn Beide werden dann Begleiter des allherrschenden Gottes sein, ohne daß ihnen ein anders Glaubender folgt und so, daß sich auch Lot getrennt hat." Aus dem Zusammenhange ergibt sich, was die ἄγγελοι οὓς ἔθος ὀνομάζειν ἀγγέλους sind. Ph. sagt, wer nach Weisheit strebe, der müsse Talent und Eifer zu Begleitern haben; dabei fehle aber doch noch Etwas, da ihn Unkenntniß des Weges und Verwegenheit in die Irre führen könnten, daher müsse Gott selbst sein Führer sein. Wenn es nun weiter heißt, wer Gott folge, der habe dagegen die Logoi zu Begleitern, so ist klar, daß diese eben dasjenige sind, was die Unkenntniß des Weges und die Verwegenheit beseitigt, daß sie also die geistigen Mächte sind, welche Einsicht, Verstand und Besonnenheit bewirken. Das Folgende, wonach Abraham einmal von den Logoi begleitet wird, aber sodann diese selbst begleitet, drückt nichts weiter als die glückliche Erreichung des Zieles aus. An die Stelle der Logoi ist nehmlich der göttliche Logos gesetzt; so lange der Weise noch unvollendet ist, geht ihm dieser als Führer voran; ist er aber zum Ziele gelangt, so ist ihm die Weisheit nicht mehr eine von ihm getrennte Führerin, sondern er besitzt sie als sein Eigenthum, hält daher mit ihr selbst gleichen Schritt, was Ph. durch die Wendung ausdrückt, während früher der Weise vom Logos begleitet wurde, begleitet er ihn nun selbst und beide zusammen werden zu Begleitern Gottes. Er nimmt übrigens offenbar Rücksicht auf

Gen. 18; auch ist der Gebrauch von Exod. 23, 20 zu beachten, als abermaliger Beleg, daß man den Engel, der die Israeliten durch die Wüste führte, mit dem Logos in Beziehung setzte.

Gebraucht demnach Ph. das Wort ἄγγελος häufig in einem ganz andern Sinne als in dem, wonach es die beschriebenen persönlichen Wesen bezeichnet, so fragt es sich: wie kommt er zu dieser Umdeutung? Die Antwort würde schwerer sein, wenn Ph. ein consequenter und scharf sondirender Denker wäre; denn wenn sich Vieles bei ihm z. B. die Deutung der Hände Gottes auf die göttlichen Kräfte, aus seiner zur Auslegung des A. T. mitgebrachten Theosophie und dem Streben, den Wortsinn des A. T. und den Volksglauben zu vergeistigen, herleiten läßt, so könnte es scheinen, als ob dieser Grund hier weniger anwendbar wäre, weil er ja doch, wie die Stelle de Abr. 365 beweist, ganz im Sinne des A. T. an Engel glaubte. Allein einmal versteht es sich von selbst, daß er auf den Namen ἄγγελοι für die unpersönlichen Offenbarungen Gottes gewiß nicht aus freier Wahl, sondern auf Veranlassung der heiligen Urkunden kam, da er offenbar viel Gezwungenes hat; werden wir aber somit auf den Text des A. T. hingewiesen, so ist es ferner auffallend, daß, obgleich darin von Engeln, die auf der Erde erscheinen, häufig die Rede ist, bei Ph. doch nur die eine angeführte Stelle vorkommt, wo er mit voller Sicherheit eine Engelserscheinung behauptet und die übrigen Stellen des A. T. so erklärt, daß das sichtbare Auftreten der Engel in menschlicher Gestalt umgangen wird. Dieß kommt jedoch, wie schon oben hierauf hingewiesen, daher, daß, obgleich er sich seine Ansichten über die Engelserscheinungen in der mitgetheilten Weise ausgebildet hatte, er im einzelnen Falle die Annahme einer solchen doch für unangemessen fand, wennschon seine Theorie ihnen günstig war. Mußten aber die Engel, die nun einmal im Texte vorkamen, doch gedeutet werden, so fand sich nicht wohl ein anderer Ausweg, als sie von denjenigen Mittelwesen zu verstehen, die so tief in Ph.'s System eingreifen. Daher ging er denn auch so weit, zu behaupten, daß das A. T. selbst mit den Engeln diese Mittelwesen meine und drückt dieß durch die Formel aus: οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Zudem aber möchten wir behaupten, daß Ph. mit den Engeln, wenn er sie im eigentlichen Sinne genommen hätte, bei seiner Textesauslegung nicht viel anzufangen gewußt hätte, da sie nach seiner Theorie nur Boten sind, oder wenigstens einen beschränktern Wirkungskreis einnehmen; ungleich wichtiger aber sind ihm die unpersönlichen Mittelwesen, da sie die Welt mit Gott verbinden, und somit eine Hauptstelle in seiner Weltanschauung einnehmen; um seine Weisheit an den Text des A. T. an-

knüpfen zu können, so deutet er die persönlichen Engel daher auf die unpersönlichen Mittelwesen, denen er dann den Namen ἄγγελοι gibt.

Es bleibt nur noch übrig die Auslegung von den Stellen mitzutheilen, in denen im A. T. von Engeln die Rede ist. Was zunächst den Engel der Hagar betrifft, so wird er vom λόγος ἔλεγχος erklärt de Prof. 450. 480 (S. 70) de Cherub. 108. Sodann die Engel, welche die Zerstörung Sodoms verkündigen und die de Abr. 370 von den Kräften verstanden werden (S. 197), sind abweichend aufgefaßt de confus. ling. 324, C.: „Oder siehst Du nicht, daß die der Weisheit beraubten und an Verstand geblendeten Sodomiten vom Jünglinge bis zum Greise, das ganze Volk allzumal das Haus der Seele ringsum belagern, um die darin wohnenden heiligen und fleckenlosen Logoi, welche dieselbe beschützen und beschirmen, zu schmähen und zu verderben, ohne daß Jemand den Uebelthätern zu widerstehen oder dem Unrechte zu entgehen wüßte? . . . Jung und Alt hatte sich verschworen gegen die göttlichen Werke und Logoi, welche Engel genannt zu werden pflegen." Da die Logoi mit den Thaten zusammengestellt sind, so können sie nichts anders als die bessern Regungen des Geistes sein, welche die Sodomiten d. i. die fleischlichen Lüste zu unterdrücken suchen; die Beziehung auf die göttlichen Mittelwesen tritt dabei ziemlich weit in den Hintergrund. Im Folgenden gibt Ph. den Logoi noch eine andere Deutung. Er erklärt nehmlich die bösen Sodomiten von den Sophisten, welche falsche Dogmen einzuführen bemüht sind; die Logoi, welche ihnen entgegenstehen, können daher wohl nur die religiösen mit Ph.'s Theosophie übereinstimmenden Lehrsätze sein. Aehnlich de Prof. 470, E, wo von heiligen unbefleckten Logoi die Rede ist, welche sich von den geistesblinden Sodomiten nicht finden lassen. Man vergleiche außerdem die S. 77 aus de somn. I angeführte Stelle. — Auch die Engel, welche Abraham bewirthet, werden verschieden erklärt; de Abr. 365 wörtlich, p. 366 (S. 176) von den göttlichen Relationen; de sacrif. Ab. et C. 139 von den Ideen (S. 184); de cherub. 125 von außerordentlichen Gnadengaben. Es ist daher nur noch zu bemerken, daß Ph. auch des Engels, welcher nach Gen. 22, 11 den Abraham von der Opferung seines Sohnes abhielt, Erwähnung thut. Die Stelle steht de somn. I, 594, D. Er führt hier Beispiele an, daß der Freund Gottes in der Schrift beim Namen gerufen werde; dahin rechnet er auch Gen. 22, 11 und spricht: „Als er aber das Opfer schon auf den Altar gelegt hatte, so rief ihn ein Engel des Herrn vom Himmel und sprach: Abraham, Abraham!" Da Ph. hier Beispiele aus dem A. T. für seine Behauptung anführt und sich also über die

Engel gar nicht auslassen will, so ist es natürlich, daß er sich nach dem Texte der Genesis richtet, ohne daß daraus folgt, er habe das Factum wörtlich genommen; jedoch ist auch ebenso wenig Grund für das Gegentheil da. De Abr. 374, D nennt er statt des Engels Gott selbst: „φθάνει δ' ὁ σωτὴρ θεὸς ἐν ἀέρος φωνῇ μεσολαβήσας τὸ ἔργον, ᾗ προσέταττεν ἀνέχειν καὶ μηδὲ ψαῦσαι τοῦ παιδὸς ὀνομαστὶ καλέσας δὶς τὸν πατέρα“ u. s. w. Ebenso wird der Engel ausgelassen quod d. s. immut. 294, B, wo jedoch das ganze Factum blos als Beispiel dafür beigebracht wird, daß Alles auf Gott zu beziehen und ihm willig darzubringen sei.

Jacob kommt vielfach mit Engeln in Berührung. Das erste Buch von den Träumen verbreitet sich am ausführlichsten über die Engel, welche der Ascet im Traume Gen. 28 sieht und erklärt sie zwar an einer Hauptstelle für Engel im eigentlichen Sinne; aber es zeigt zugleich die öftere Deutung derselben auf die Logoi, daß diese Auffassungsweise, wobei die Engel als sittliche Mächte betrachtet werden, der philonischen Denkweise doch mehr zusagt. Ferner redet nach Gen. 31, 11 ein Engel mit Jacob im Traume. Hier nimmt Ph. den Engel im eigentlichen Sinne, sofern er auf diese Veranlassung die Träume zum Theil von Engeln ableitet. Jacobs Kampf Gen. 32, 24 bezieht er ebenfalls auf einen Engel, versteht jedoch darunter de nom. mutat. 1058, A den Logos (s. S. 41). De resipisc. Noae 283, B urgirt er dagegen den Kampf auf folgende Weise: „Sem ist wie eine Wurzel der Tugend zu Grunde gelegt; aus dieser wuchs als edler Fruchtbaum der weise Abraham hervor, von welchem das selbstgelehrte Isaaksgeschlecht abstammt; von diesem erzeugen sich wieder die durch Mühe und Anstrengung zu erkämpfenden Tugenden, um welche der im Kampfe gegen die Lüste geübte Jacob ringt, dem die Engel als einbalsamirende Logoi halfen.“ Die Engel sind hier die Logoi in dem bekannten Sinne, und Jacob kämpft nicht mit ihnen, sondern wird von ihnen unterstützt. Ungeachtet aber der Kampf Jacobs ein Factum ist, welches Ph. in seiner Theosophie vielfach benutzt, sofern er daran die ganze Lehre vom Asceten knüpft, dessen Lohn der Name Israel d. h. das Schauen Gottes ist, die Erlähmung der Hüfte d. h. Erstarrung der Leidenschaften und Erlähmung der Tugend d. h. Bescheidenheit; ungeachtet Ph. die Logoi in Beziehung auf diesen Kampf ἀλεῖπται nennt und dem Logos selbst ein ἀλείφειν zuschreibt, ja das ganze Streben nach Tugend mit diesem Kampfe in Verbindung bringt: so kommt doch nirgends eine ganz wörtliche Auffassung der Stelle bei ihm vor und die vielfache allegorische Verschmelzung derselben mit andern Dogmen scheint sicher dafür zu sprechen, daß man sie stets

in einem höheren Sinne auffaßte. — Fast ebenso häufig wird die Stelle Gen. 48, 15. 16 citirt, jedoch nirgends auf eine eigentliche Aggelophanie bezogen, sondern immer als Beweisstelle angeführt, daß Gott die niederen Güter durch seine Diener, die höchsten aber selbst ertheilt. — Der Engel des Bileam wird zwar historisch, wie es scheint, auf den Logos gedeutet, doch wird er quod d. s. immut. 318 (S. 71) vom Gewissen und de cherub. 114 (S. 81) vom Schicksale verstanden. — Von den in die Geschichte der Juden tiefer eingreifenden Begebenheiten, dem brennenden Dornbusche, der Wolkensäule, der Rückkehr in das Vaterland in der messianischen Zeit, der Gesetzgebung auf Sinai ist es nur die letzte, wo ein gewöhnlicher Engel entschieden und die vorletzte, wo ein solcher mit aller Wahrscheinlichkeit in Thätigkeit gesetzt wird, während in den andern der Logos auftritt; es ist daher nur noch hinzuzufügen, daß Ph. auch die Geschichte vom brennenden Dornbusche de Prof. 474 in der Weise allegorisch erklärt, daß er den Ort, worauf Moses steht, von dem Kapitel in der Philosophie versteht, welches von der Ursache der Dinge, *αἰτιολογία*, handelt, welcher Ort heilig und die Stätte göttlicher Wesen d. h. nur für deren Erkenntniß zugänglich sei.

Es ist schließlich nur noch ein Wort zu sagen über das Verhältniß der Engel zu den übrigen göttlichen Mittelwesen. Was zunächst das Verhältniß derselben zu dem Logos betrifft, so bedarf dieß weiter keiner Auseinandersetzung, sobald man sich erinnert, daß dieser selbst de conf. ling 341 *ἄγγελος πρεσβύτατος* und *ἀρχάγγελος πολυώνυμος* genannt wird. Wollte man aber auch an jener Stelle das Wort *ἄγγελος* von unpersönlichen Mittelwesen verstehen, so wird doch de somn. I, 585 dafür entscheidend sein, daß Ph. den Logos auch zu den persönlichen Engeln rechnet und ihn dann als deren Haupt betrachtet. — Ueber das Verhältniß der Engel zu den Logoi läßt sich Folgendes bestimmen. Die Logoi kommen bei Ph. in einem doppelten Sinne vor; denn es sind entweder Specialoffenbarungen des Logos, durch die er die Sittlichkeit und Intelligenz im Menschen bewirkt, oder persönliche Wesen. In ersterer Hinsicht ist es unzweifelhaft, daß Ph. die *λόγοι* und *ἄγγελοι* identificirt, da er nicht nur beide in ihren Functionen ganz gleich beschreibt, sondern sie auch durch den Zusatz zu den Logoi, *οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους* als einerlei Subjecte bezeichnet, zumal diese Worte auf eine weiter ausgebildete Theorie über die Engel hindeuten, wonach man sie lieber von Kräften als von Personen verstand und die mit dem Logos zusammenhängenden Logoi aus Nöthigung des Textes *ἄγγελοι* nannte. Aber auch als Personen werden Logoi und Engel identificirt. So

ganz bestimmt de somn. I, 585, A, wo es von den Engeln, die Jacob auf der Leiter im Traume sieht, heißt: „ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι“ und die Seelen doch nur von den Engeln verstanden werden können. Der Grund, warum sich Ph. hier des Namens λόγοι bedient, ist nicht schwer zu finden. Er wollte nehmlich den Jacob mit dem Logos in Beziehung setzen und dabei auch die wörtliche Auffassung der Engel auf der Himmelsleiter nicht aufgeben; er nannte diese daher λόγοι, wo dann der Oberste von ihnen als Logos erschien. — Eine zweite Stelle ist die S. 100 angeführte aus Alleg. III, 93, wo es heißt: ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ (τῷ θεῷ) τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι, τὰ δεύτερα δὲ τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ“ und kurz darauf: „διὰ δὲ ἀγγέλων καὶ λόγων (χαρίζεται ὁ θεὸς) ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν.“ Beide Namen sind hier neben einander gesetzt offenbar aus Veranlassung des Textes; Gen. 48, 16 nehmlich redet von einem Engel; Ph. versteht darunter den Logos und hätte folglich sagen müssen, daß die Logoi die Güter zweiten Ranges ertheilen, um aber zugleich dem Texte zu genügen, schreibt er Engel und Logoi. Ebenso sind die Logoi und Engel als persönliche Wesen einander ganz gleich gestellt de somn. I, 586, E. Nachdem er bemerkt hat, daß diejenigen Wesen, welche andere Philosophen Dämonen nannten, von der heiligen Schrift Engel genannt würden, fügt er hinzu: Diese brauche Gott zu seinem Dienste, nicht als ob er der Boten bedürfe „ἀλλ᾽ ὅτι τοῖς ἐπικήροις ἡμῖν συνέφερε, μεσίταις καὶ διαιτηταῖς λόγοις χρῆσθαι,“ wo Ph. den Namen Logoi wählte, weil zugleich die Vorstellung von den unpersönlichen Wesen hindurchschimmert. Obwohl sich hiernach ergibt, daß Ph. Engel und Logoi häufig mit einander verwechselt, so bleibt doch ausgemacht, daß er die persönlichen Wesen vorherrschend ἄγγελοι nennt, wie dieß auch in den streng dogmatischen Stellen der Fall ist, und wo er sich des andern Namens bedient, durch die Beziehung auf den Logos dazu veranlaßt wird. Die unpersönlichen Mittelwesen nennt er dagegen lieber λόγοι, weil er sich diese nicht ohne den Logos denkt, und um diese zugleich im Texte des A. T. zu finden, so geht er von der Voraussetzung aus, daß sie das A. T. ἄγγελοι nenne.

Ueber das Verhältniß der Engel zu den Kräften findet sich eine Andeutung im Anfange des zweiten Buches de monarch. 820, wo Ph. die zwei Heiligthümer Gottes neben einander stellt: „Für das eine erhabenste und wahrhafte Heiligthum ist die ganze Welt zu halten, in welcher der Himmel, das Heiligste von allem Geschaffenen, den Tempel vorstellt, die Sterne die

Opfer, die Priester aber die Diener seiner Kräfte (*ὑποδιάκονοι αὐτοῦ τῶν δυνάμεων*), die Engel, unkörperliche Seelen, nicht gemischt aus vernünftiger und unvernünftiger Natur, wie es unsere Seelen sind, sondern ohne alles Unvernünftige, durch und durch intellectuell, klare Vernunftwesen, der Einheit gleichend. Das andere Heiligthum ist das mit Händen erbaute." Läßt sich in diesen Worten auch eine aus dem Streben, das jüdische Priesterthum zu idealisiren, geflossene dichterische Ausschmückung nicht verkennen, so darf doch der Gedanke, daß die Engel Diener der göttlichen Kräfte sein, keineswegs dazu gerechnet werden, da sich Ph. gerade über die Engel ziemlich ausführlich ausläßt. Auch läßt sich damit allerdings ein ganz angemessene Vorstellung verbinden. Die Kräfte müssen nur als die weltdurchdringenden Naturmächte aufgefaßt werden; wenn diese etwas Außerordentliches wirken sollen, so mag Ph. wohl meinen, die Engel wären alsdann ihre Diener. Freilich streitet es mit unsern Begriffen, daß bloße Kräfte sich persönlicher Wesen als Vermittler bedienen sollen; allein es ist zu bedenken, daß Ph. in der Beschreibung der Kräfte zwischen Person und Nichtperson schwankt. Hiemit würde dann die Stelle de Decal. 748 (S. 198) stimmen, wonach sich bei der Gesetzgebung auf Sinai die göttliche Kraft mit einem Engel verband. Ferner gehört hieher die S. 192 angeführte Stelle aus de conf. ling. 345: „*ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς, ὀπαδὸς τῶν οὐρανίων· ἀγγέλους γὰρ ψυχὰς ταύτας ἤωθε καλεῖν ὁ θεσπιῳδὸς λόγος.*" Da unter den „Himmlischen" unzweifelhaft die Kräfte mitverstanden sind, so stellt sich wieder das subordinirte Verhältniß der Engel zu den Kräften heraus, welches insofern sehr natürlich ist, als die Kräfte unmittelbar göttlicher Natur sind, die Engel aber zu den Geschöpfen gehören. Kommt es jedoch darauf an, die Dienste der letztern gegen die erstern näher zu beschreiben, so läßt uns Ph. ohne Auskunft und bringt beiderlei Wesen der Verwechselung so nahe, daß er die persönliche Erscheinung der Kräfte auf der Erde mit den Engelserscheinungen ziemlich übereinstimmend schildert. Obwohl demnach Ph. die Kräfte von den Engeln im Allgemeinen genau unterscheidet, so zeigt doch die S. 192 aus de confus. ling. mitgetheilte Stelle, daß er diesen Unterschied nicht immer festhält und dann die Kräfte den Engeln gleichsetzt.

Druck der Teubner'schen Officin in Leipzig

Verzeichniß der hauptsächlichsten Druckfehler.

Seite 4 Zeile 10 von oben lies ἐπειδὴ für ἐπεδὴ.

" 5 " 3 " " " μονάς f. μυνάς.

Ebendas. " 33 " " " ἥλιος f. ἤλιος.

Seite 6 " 2 " unten " der f. die.

" 7 " 26 " oben " Verletzungen f. Berletzungen.

" 8 " 12 " " " Trauer f. Traum.

Ebendas. " 19 " " " 26, 2 f. 21. 2.

Ebendas. " 44 " " " πικρία f. πεκρία.

Seite 9 " 9 hinter γεννητῷ zu streichen " und Z. 10 hinter πάσχειν zu setzen.

Ebendas. " 11 " " " migrat. f. mignat.

Ebendas. " 25 " " " τὰ f. τὸ.

Ebendas. " 34 " " " die Seele f. der Seele.

Seite 11 " 8 " " " jedoch f. ja doch.

Ebendas. " 27 " " " ἁρμόττουσαν f. ἁρμάττουσαν.

Seite 18 " 7 zwischen als und die ist durch einzuschieben.

" 22 " 5 " " " ἑαυτοῖς f. ἑαυτοῦς.

Ebendas. " 11 " " " ὀπίσω μου f. ὀπίσωμου.

Seite 23 " 7 " " " παράπαν f. παράταν.

" 30 " 23 " " " ἐπικελευόμενον f. ἐπικαλευόμενον.

" 35 " 23 " " " מִשְׁפָּט f. מְשְׁפָּט.

" 38 " 4 " unten " πίστεως f. πέστεως.

" 39 " 3 " " " einen f. eine; ebendas. l. anderen f. andere.

" 43 " 8 " oben " die im Unerschaffenen f. die Unerschaffenen.

" 47 " 8 " " " einschlürfte f. verschlürfte.

" 56 " 22 " " " οὐδενὶ f. οὐδνὶ.

" 64 " 23 " " " σφραγῖδι f. σφαγῖδι.

" 70 " 1 " " " ἕπεσθαι f. ἔπεσθαι.

" 75 " 4 " " " von f. vor.

" 77 " 18 " " " hervorgehen f. hervorgehn.

Ebendas. " 26 " " " τομεύς f. τυμεύς.

Seite 80 " 16 " " " κόσμος f. κόομος.

Seite 101 Zeile 7 von oben lies wie f. wir.
" 107 " 6 " " " πολεμικώτατὸς f. πολεμικώτος.
" 110 " 10 " " " ὑπηρέτης f. ὑπηρήτης.
" 114 " 12 " " " unsterblichen f. sterblichen.
" 119 " 27 " " " ist nicht wie f. ist wie.
" 135 " 3 " " " θεῖοι f. θεῖοις.
" 151 " 3 " " " ὅλα f. ὅλλα.
" 153 " 11 " " " ἐστερεώθησαν f. ἐστερώθησαν.
" 158 " 18 " " " Siphra f. Siphru.
Ebendas. " 19 " " " [illegible] f. [illegible].
Seite 168 " 2 " " " willkührlichste f. willkührliche.
" 177 " 15 " " " Kräften f. Kräuften.
" 184 " 10 " " " zu setzen, f. z.
" 186 " 16 " " " ὁπαδοὶ f. ὑπαδοὶ.
" 187 letzte Z. " " " περιττεύειν f. περιττύειν.
" 192 " 13 " " " widersetzen f. wiedersetzen.
" 198 " 24 " " " der f. des.
" 199 " 17 " " " Hervorhebung f. Hervorziehung.
" 202 " 29 " " " χάρισι f. δυνάμεσι.
" 206 " 4 " " " zwischen ἡγεμονία und πρόνοια ein, zu setzen.
Ebendas. " 5 " " " zwischen δεῖ und ἀπαγορεύουσα ein, zu setzen.
Seite 225 " 8 " " " müßte f. mußte.
" 228 " 9 " " " ἀσώματοι f. ἀσώματα.
" 230 " 14 " " " θυγατέρας f. θυματέρας.
" 246 " 31 " " " Wuth f. Muth.
" 249 " 20 " " " legt den Vers Gen. f. legt Gen.

